Biblioteca medievală

Colecţie coordonată de **Alexander Baumgarten**

Consiliul ştiinţific:

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Geréby György (Central European University, Budapesta)
Eugen Munteanu (Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi)
Molnár Péter („Eötvös Loránd" Tudományos Egyetem, Budapesta)
Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă", Bucureşti)
Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

© 1998, 2008 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33; O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

THOMAS AQUINAS

Despre fiinţă şi esenţă / Toma din Aquino
trad., studiu introd., note şi comentarii, referinţe bibliografice şi tab. cronologic de Eugen Munteanu. – Ed. a 2-a rev. – Iaşi : Polirom, 2008

ISBN : 978-973-46-1036-5

I. Munteanu, Eugen (ed. şt.)

111.1
111.12

Printed in ROMANIA

Toma din Aquino

DESPRE FIIND ŞI ESENŢĂ

Traducere, studiu introductiv, note şi comentarii,
referinţe bibliografice şi tabel cronologic
de Eugen Munteanu

Ediţia a II-a revăzută
Ediţie bilingvă

POLIROM
2008

Introducere
la *De ente et essentia*

1. Formația intelectuală a lui Toma din Aquino

Sunt rare în istorie momentele în care o personalitate covîrșitoare să-și pună o amprentă indelebilă asupra contemporaneității sale. Unul dintre ele este Scolastica europeană, marcată definitiv de opera lui Toma din Aquino. Epocă de adînci mutații la toate nivelurile, de masive și diverse acumulări, care au deschis într-un timp relativ scurt mai multe căi potențiale evoluției gîndirii universale, Scolastica a ajuns să fie identificată, pe drept sau pe nedrept, în chip apologetic sau depreciativ, cu efigia lui Toma din Aquino.

Autor al unei opere uimitoare prin dimensiuni[1] și calitate, Toma a ilustrat, contribuind în același timp la fixarea lor ca genuri literare specifice, toate formele de expresie inventate de vremea sa: comentariul, dezbaterea contradictorie (*quaestio disputata*), tratatul, opusculul, predica (*sermo*) și mai ales expunerea sistematică (*summa*). Impozanta sa operă reprezintă o sinteză între filosofie și teologie, două direcții sau tipuri de abordare care păreau ireconciliabile pînă la el. Spirit metodic cu virtuți deopotrivă analitice și sintetice, polemist subtil, riguros și tenace, dar dispus spre soluții conciliatoare, Toma din Aquino se adresează unor surse diverse, aflate nu rareori pe poziții violent contradictorii: filosofia arabă și mozarabă (Avicenna, Averroes,

1. Vezi catalogul operelor sale în secțiunea bibliografică a prezentei ediții.

Avicebron, Algazel, Maimonide), patristica greacă (își alcătuiește *ad usum proprium* o amplă antologie, *Catena aurea*, din cei mai importanți Părinți greci), vechile versiuni aristotelice ale lui Boethius, înaintași imediați precum Anselm de Canterbury sau Petrus Lombardus etc.

În linii mari, strategia unificatoare a lui Toma viza concilierea neoplatonismului augustinian oficial în Biserică cu aristotelismul arabizant emergent în epocă (și acesta afectat de altfel de influențe neoplatonice), ambele curente prezentîndu-se ca tradiții prestigioase. Se poate spune că, reușind să pară „mai aristotelician decît Aristotel" (SERTILLANGES, p. 17), autorul *Summei theologica* amendează profund și în toate articulațiile sale doctrina Stagiritului, propunînd un „aristotelism creștin" (LIBERA, p. 407) convenabil deopotrivă pentru Biserică, dar și pentru filosofii adepți ai unui peripatetism moderat.

1.1. *Cadrul istoric*

Toma din Aquino este, desigur, o culme a creativității medievale europene, însă nu singura. Cunoașterea adecvată a gîndirii sale, în ceea ce are ea mai profund și mai original, alături de cunoașterea climatului intelectual care a făcut-o posibilă, poate ajuta la desprinderea de o seamă de prejudecăți legate de ficțiunile antimedievale și anticlericale care, avîndu-și originea în Iluminismul secolului al XVIII-lea, persistă încă într-o anumită măsură în conștiința publică modernă, dispusă să creadă că ieșirea din „barbaria" medievală s-a produs o dată cu Renașterea italiană din secolele al XIV-lea – al XV-lea. În fapt, adevărata Renaștere, dacă prin Renaștere înțelegem o revenire la valorile spirituale ale tradiției greco-latine și creștine, începe mult mai devreme, mai întîi prin reforma educației din epoca lui Carol cel Mare (în jurul anului 800), cînd vechile *artes liberales* (gramatica, dialectica, retorica, muzica, aritmetica, geometria și astronomia), și în special primele trei dintre ele, sunt repuse în vechile lor drepturi de fundamente ale instrucției. Se vorbește de asemenea din ce în ce mai insistent de o „Renaștere ottoniană" din jurul

anului 1000, care va culmina cu ceea numim printr-un termen generic Scolastica latină din secolele al XII-lea – al XIII-lea[2].

O viață socială diversă, conturarea a trei poli ai puterii politice (papalitatea, imperiul și comunele libere), redescoperirea lumii grecești și a Orientului arab, cruciadele, nașterea instituției cavalerești prin reinventarea ideii de ordine ierarhică și impunerea principiului onoarei („Sufletul meu aparține lui Dumnezeu, viața mea regelui, inima doamnei mele, iar onoarea mie însumi"), tot acest dinamism istoric își va găsi contraponderea în plan intelectual într-o nouă sinteză a gîndirii universale, legată, în plan istoric concret, de întemeierea universităților.

Occidentul european devine acum, pentru cîteva secole, recipientul unde se vor aduna și combina aporturile a trei culturi: cea a tradiției latino-creștine, cea greco-bizantină și cea arabă. Cercetări mai recente au pus în lumină realitatea faptului că, pînă și în cele cîteva secole „obscure" de dinaintea renașterii carolingiene, ca să nu mai vorbim de secolele care au urmat acestei adînci mutații culturale, contactele lumii latino-occidentale cu Orientul bizantin și implicit cu textele grecești fundamentale nu au fost întrerupte nici un moment, chiar dacă atenția s-a deplasat dinspre cultura greco-latină clasică spre literatura patristică și apologetică grecească. Miile de texte grecești copiate în mănăstirile apusene sunt o mărturie elocventă în acest sens. Nu-i mai puțin adevărat totuși faptul că recuperarea gîndirii grecești de către europeni poartă marca medierii arabe.

Deși opriți în expansiunea lor politico-militară la Poitiers în anul 732 de către Carol Martel, arabii vor rămîne totuși, pentru mai bine de șapte secole, stăpînii Peninsulei Iberice, pe care reușesc să o transforme într-unul din cele mai strălucite focare ale gîndirii și culturii arabo-islamice. Orașe precum Barcelona, Segovia, León, Pamplona sau, mai ales, Toledo devin pentru secole bune centre de iradiere pentru curentul de gîndire inovator care se va naște o dată cu Scolastica europeană.

2. Informațiile utilizate în redactarea acestei prezentări istorice au fost preluate din diferite istorii ale filosofiei medievale, în special din KRETZMANN/KENNY/PINBORG, FLASCH și LIBERA.

Lumea creştină din Spania şi cea din Sicilia, aflate în contact direct cu arabii, se prezintă ca un fel de intermediar către restul creştinătăţii apusene. În secolele imediat anterioare epocii Scolasticii s-a alcătuit, în limba latină, corpusul de texte din care se vor hrăni ulterior noile doctrine. Mai trebuie subliniat, ca un fapt cu adînci consecinţe, că amprenta arabă asupra manierei de a înţelege filosofia grecească este uşor de pus în evidenţă în primul rînd prin specificul metodei de traducere practicate, care era cea literală. În linii mari, implicînd colaborarea unor competenţe diferite, un text grecesc îşi găsea versiunea latinească în felul următor: din corpusul existent deja în arabă, constituit la rîndul lui încă începînd din secolul al IX-lea, un cunoscător al arabei, de regulă un mozarab (evreu islamizat), traducea textul cuvînt cu cuvînt în latină. Urma un bun cunoscător al latinei, care „stiliza" textul brut, încercînd să-l adapteze la „spiritul limbii". Cu toate acestea, transpunerea rămînea literală, ceea ce conferea terminologiei nou create un aspect particular, deosebit de al latinei clasice.

Dacă ideile lui Platon erau interceptate prin filiera tradiţională neoplatonico-augustiniană, *Aristoteles Latinus* va purta iniţial o puternică amprentă arabă. În afară de *Categoriile* lui Aristotel (numite în latină *Praedicamenta*) şi de micul tratat aristotelic *De interpretatione*, transpuse amîndouă în latină de Boethius în secolul al V-lea d.Hr., erudiţii scolastici din prima generaţie îşi vor redacta comentariile pe traduceri din arabă. Acestui prim *Aristoteles Latinus* i se va adăuga, începînd cu jumătatea secolului al XII-lea, un nou corpus aristotelic, redactat de data aceasta prin traducere directă din limba greacă, de savanţi europeni din prima generaţie scolastică. Între numele acestor traducători-comentatori, tradiţia manuscrisă le-a conservat pe cele ale lui Michael Scotus, Henricus Aristippus, Bartolomaeus de Messina, Robertus Grossatesta şi, mai ales, Guillelmus de Moerbecke, colaborator apropiat al lui Toma din Aquino însuşi[3].

3. Îmi pun în acest context întrebarea dacă nu cumva circulaţia a două versiuni diferite ale corpusului aristotelic, cea prin intermediar arab şi cea direct în latină, a constituit una din cauzele perceperii atît de diverse, nu rareori contradictorii, a gîndirii Stagiritului.

Revenind acum la apariția Universității ca spațiu de dezbatere și instrucție instituționalizată, trebuie să reținem că ea este opera Bisericii, nevoită însă să accepte o masivă infuzie de spirit laic; foarte repede se nasc acele mentalități și structuri organizatorice corporatiste care fac gloria învățămîntului scolastic și pe care le recunoaștem pînă astăzi în ființa celei mai bune tradiții umaniste europene: libertate de gîndire și de exprimare, autonomie față de autoritatea seculară și față de cea ecleziastică, metode și proceduri didactice clare (prelegerea, comentariul, dezbaterea de idei), o ierarhie academică strictă. O noutate notabilă adusă de viața universitară constă deopotrivă în neobișnuita rapiditate de circulație a ideilor într-un spațiu european încă arhaic în privința mijloacelor de comunicare. Se naște acum o adevărată tagmă transnațională, cea a studenților și magiștrilor călători (*clerici vagantes*), transportînd de colo-colo, o dată cu notițele de școală, numele și faima unor mari magiștri și facilitînd astfel ceea ce numim astăzi „schimburile academice".

Numele curent al universității era cel de *studium generale*, termenul *universitas* desemnînd comunitatea ca atare a magiștrilor și discipolilor, ansamblul tuturor celor legați prin interesul comun față de actul învățării. Dacă facem abstracție de cele mai vechi universități, cele din Montpellier și Salerno, orientate, după modelul arab, spre medicină, și de cele de la Modena și Ravenna, specializate în studii juridice, universitățile din epoca de maximă înflorire a Scolasticii (cele din Paris și Oxford mai ales) abordau cu precădere domeniile teologiei, al dialecticii și al gramaticii. Recuperate într-un nou spirit, artele liberale antice, cu precădere componentele *trivium*-ului (gramatica și dialectica, mai puțin retorica) vor intra în infrastructura științei sacre care este teologia. Intima interpenetrare a problematicii metafizice și a celei dialectice, între *ce este* ființa și cum este cu putință sau cum trebuie ea *să fie predicată*, conduce la o extraordinară confruntare de poziții teoretice și interpretative dintre cele mai diverse. Din acest punct de vedere, Scolastica este departe de a fi o doctrină sau o ideologie, ea poate fi privită mai degrabă ca o stare de spirit, pe de o parte, sau ca un imens repertoriu de

doctrine pe care istoricii ideilor se străduiesc să le ordoneze după criterii de multe ori extrinsece, pe de altă parte. Cel mai curent criteriu de acest tip constă în raportarea la cele două mari direcţii ale gîndirii antice, platonismul şi aristotelismul. Cunoscînd în Scolastică o puternică revigorare, curentul platonician-realist (universaliile au o existenţă reală, indiferent de reflectarea lor în gîndire prin limbaj), care predominase în epoca patristică, începe să fie concurat de diferite versiuni ale nominalismului (universaliile nu există separat de expresia lor verbală), revendicate din tradiţia aristotelică. Efectele acestei confruntări sunt adînci şi durabile: rafinarea speculaţiei filosofice şi naşterea spiritului analitic modern, crearea terminologiei filosofico-teologice latine ca fundament al terminologiilor moderne ale viitoarelor limbi de cultură naţionale ale Europei, formularea principalelor teme ale gîndirii moderne etc.

Din punct de vedere strict cronologic, istoricii disting două perioade în existenţa istorică a Scolasticii:

a) *Scolastica timpurie.* Corespunzătoare secolelor al XI-lea – al XII-lea, această perioadă coincide cu întemeierea primelor universităţi. Prin tradiţie, fondatorul Scolasticii este socotit Anselm de Aosta (1033-1109), cunoscut mai ales sub calificarea sa de episcop de Canterbury. Excelent educator şi strălucit spirit analitic, Anselm trasează direcţia platonician-augustiniană a teologiei scolastice, formulînd celebrul argument ontologic potrivit căruia Dumnezeu există prin faptul că în fiinţa umană se află înnăscută ideea perfecţiunii sale. Resuscitînd principiul augustinian *credo ut intelligam*, 'cred ca să înţeleg', Anselm pune în temă credinţa şi înţelegerea ca doi termeni ai ecuaţiei teologico-filosofice la care se vor raporta, cu accente diferite, mai toţi gînditorii scolastici. Principalele sale opere, *De libertate arbitrii, Monologion, Proslogion, De veritate, Cur Deus homo*, vor deveni puncte de referinţă în dezbaterile scolastice.

Un precursor poate fi socotit şi Petrus Abaelardus (1079-1142), erudit al cărui spirit neliniştit şi novator nu va întîrzia să-l conducă spre un conflict deschis şi acut cu Biserica. Relaţia epistemologică dintre credinţă şi raţiune are la Abaelardus un accent fundamental diferit faţă de Anselm, el proclamînd primatul

gîndirii discursive în raport cu credința (*intelligo ut credam*, 'înțeleg pentru a crede').

Autorul care a avut însă impactul cel mai direct și mai concret în procesul de constituire a Scolasticii ca metodă de gîndire, repertoriu de teme și modalitate de expresie este o personalitate de anvergură mai degrabă modestă, Petrus Lombardus († 1164). Episcop al Parisului, acesta a lăsat în *Sentențiile* sale (*Libri quattuor sententiarum*) o sinteză succintă a doctrinei teologice, prezentată ca un corpus de formulări aforistice referitoare la temele centrale ale gîndirii creștine timpurii și patristice: Unitatea și Trinitatea divină, Creația, întruparea Logosului, semnificațiile sacramentelor, finalitatea omului etc. Această lucrare va deveni pentru cîteva secole manualul scolastic prin excelență și va fi citată de zeci de ori și de Toma din Aquino.

b) *Scolastica propriu-zisă*. Perioada în care Scolastica și-a pus în valoare întreaga originalitate, fecunditatea și dinamismul este cea cuprinsă între secolul al XII-lea și începutul secolului al XIV-lea. Universități precum cele din Paris, Bologna, Oxford sau Cambridge devin centre ale unei emulații intelectuale fără precedent. Circulația învățaților și a ideilor este intensă, în ciuda unui peisaj politic foarte zbuciumat: între 1305 și 1377 coexistă și se înfruntă doi papi, unul la Avignon, sprijinit de regele Franței, și altul la Roma, susținut de împăratul Germaniei, fapt care determină și polarizarea lumii intelectual-clericale. Poziția teologică sau filosofică a cuiva nu este o opțiune gratuită, ci implică o poziție politico-eclezială. Înființarea celor două mari ordine monastice care vor deveni în curînd rivale, cel franciscan și cel dominican, este și ea un factor dinamizator în mișcarea de idei a acestor două secole. Mizînd pe Platon și, respectiv, pe Aristotel, franciscanii și dominicanii conferă o formulă cvasi-instituționalizată înfruntării dintre realism și nominalism, conturate din ce în ce mai mult ca doctrine ireconciliabile. Universitățile, în special cea din Paris, adună, în spațiul lor de relativă libertate de gîndire și de expresie, direcții și curente diverse, aflate într-o coexistență cel mai adesea polemică.

Limba latină, ca limbă filosofică prin excelență, trăiește acum a doua sa vîrstă glorioasă, după perioada clasicității antice.

Mulţimea disocierilor terminologice necesare în elaborarea *summae*-lor teologice sau filosofice va impune o extremă rafinare a lexicului filosofico-teologic latinesc, supunînd limba latină la efortul de adaptare poate cel mai intens din îndelungata sa istorie. Dintre numeroasele nume care au ilustrat epoca de aur a Scolasticii, se cuvine să le menţionăm succint doar pe acelea cu a căror operă sau personalitate publică Toma din Aquino a avut un contact direct.

Sigerus de Brabant († aprox. 1283), profesor la Universitatea din Paris, era recunoscut în epocă drept cel mai redutabil apărător al poziţiilor aristotelismului averroist. Se pare că el a fost printre primii care au formulat tranşant teoria despre dublul adevăr, cel al credinţei şi cel al ştiinţei. Opera sa capitală, *Grammatica speculativa*, este un adevărat cap de serie al lucrărilor dedicate problematicii raporturilor fiinţă/gîndire/limbaj. A fost citat de Toma din Aquino de cîteva ori în mod explicit, dar a fost şi invocat de multe ori în mod indirect, ca susţinător al averroismului.

Albertus Magnus (1193-1280), călugăr dominican şi magistru la Paris şi Colonia al lui Toma din Aquino, a fost acela care a transmis discipolului său tendinţa de a reconcilia aristotelismul cu doctrina creştină, prin amendări minuţioase, punct cu punct, ale interpretărilor averroiste, socotite inacceptabile din perspectiva tradiţiei evanghelice şi din cea a patristicii. Fără să împărtăşească curiozitatea enciclopedică a magistrului său, preocupat, dincolo de teologie şi de filosofie, de ştiinţele naturii (botanică, zoologie, mineralogie), de astrologie şi chiar de ştiinţele oculte, Toma se dedică exclusiv teologiei şi speculaţiei filosofice, atingînd încă de foarte devreme culmi ale rafinamentului şi profunzimii care îi impresionează pe colegi şi pe magiştri[4].

4. Dincolo de aspectul anecdotic, nu este lipsită de interes relatarea unei lecţii la Paris a lui Albertus Magnus. Se spune că, în legătură cu porecla „Boul" pe care colegii i-o dăduseră lui Toma din cauza staturii sale masive şi greoaie, Albertus ar fi spus că fundamentele întregului univers se vor zgudui cînd acest bou va începe să ragă.

Elev predilect la rîndul său al lui Robertus Grossatesta, şi el o personalitate cu mare autoritate în epocă, Roger Bacon (1214-1294) accentuează în lecţiile şi scrierile lui funcţia experienţei în calitate de sursă a adevărului, deschizînd o filieră ce va conduce ulterior spre empirismul anglo-saxon.

Un alt contemporan ilustru al lui Toma din Aquino, mort, ca şi el, destul de tînăr, Iohannes de Fidanza (ulterior Sf. Bonaventura, 1221-1277), propune, dimpotrivă, renunţarea totală la abordarea empirică a realităţii, în favoarea ascensiunii spre transcendent prin intermediul extazului mistic.

Să mai amintim, în sfîrşit, şi numele unui alt important reprezentant al epocii de aur a Scolasticii şi contemporan al lui Toma din Aquino, Duns Scotus († 1308). Dominican ca şi Toma, magistru la Paris şi Oxford, Scotus apare în istoria gîndirii medievale ca unul dintre primii tomişti de marcă. Căutînd, ca şi Toma, un echilibru între credinţă şi cunoaşterea raţională, dar şi sub presiunea principiilor averroismului atît de răspîndit în epocă, Duns Scotus ajunge să accepte în cele din urmă ideea că multe adevăruri nu pot fi demonstrate pe cale raţională, ci trebuie acceptate prin credinţă, ca date ale voinţei divine.

1.2. *Aristotelismul*

Pînă în secolul al XIII-lea, dintre toate scrierile lui Aristotel, singura cunoscută, citită şi citată în mediile savante occidentale era *Organonul*, în vechea prelucrare latinească a lui Boethius. Componente esenţiale ale sistemului aristotelic, precum metafizica, fizica, etica sau psihologia, încep abia acum să fie cunoscute, prin traduceri din arabă. Acest aport arab determină o bruscă lărgire a orizontului reflecţiei filosofice, asociată dorinţei de cunoaştere şi de asimilare a unui Aristotel integral, dar creează şi o nouă problemă, aceea a dificultăţii de a distinge între gîndirea autentică a Stagiritului şi adaosurile interpretative arabe. Această situaţie conduce, pe de o parte, la frecventa identificare a aristotelismului cu filosofia arabă şi respingerea sa în bloc în numele augustinismului tradiţional şi, pe de altă parte, la o

poziţie opusă, a acceptării integrale a tuturor consecinţelor aristotelismului arabizant, reflectată în doctrina dublului adevăr sau, în cazuri extreme, la ateismul explicit şi doctrinar. S-a remarcat cu justeţe că încrederea practic neţărmurită a majorităţii cercetătorilor latini din primele generaţii ale Scolasticii în comentatorii arabi declanşează şi întreţine pe parcursul întregului secol al XIII-lea o veritabilă „criză ideologică" (SERTILLANGES, p. 10), cu momente de confruntare acută între susţinătorii doctrinei teologice oficiale şi „filosofii" grupaţi în jurul universităţilor.

Prezentată de adepţii ei ca fiind autentic aristotelică, teoria lui Averroes († 1198) despre unitatea intelectului este cel mai adesea punctul de plecare al dezbaterii. Afirmînd că intelectul „este acelaşi în toţi", în Dumnezeu şi în oameni, învăţătura averroistă produce teze absolut inacceptabile pentru Biserică, cum ar fi suprimarea imortalităţii lui Dumnezeu şi negarea Creaţiei prin convingerea că lumea este eternă sau afirmarea dublului adevăr, al credinţei şi al ştiinţei.

Nu este deci de mirare că papalitatea ajunge uneori să privească universităţile, şi în special pe cea din Paris, ca pe focare de „infecţie doctrinară" şi să încerce o canalizare convenabilă a evoluţiei ideilor. În ochii autorităţii ecleziastice, Aristotel însuşi devine suspect. Dintre succesivele reacţii oficiale faţă de larga răspîndire a aristotelismului averroist, patru sunt de notat. În 1210 se pronunţă la Paris o primă condamnare oficială a lui Averroes, relativ blîndă şi conciliantă, care rămîne practic fără efect. Papa Grigore al IX-lea revine în 1231 cu o condamnare mult mai aspră, interzicînd nu doar studiul lui Averroes, dar şi pe cel al textelor atribuite lui Aristotel, pînă la „expurgarea" lor oficială. Procesul continuă în forme din ce în ce mai dure, care reflectă acutizarea poziţiilor şi intransigenţa ambelor părţi. În 1270, episcopul Parisului Étienne Tempier afişează o listă cu treisprezece teze a căror argumentare în public, inclusiv în universităţi, este interzisă[5].

5. Este foarte interesant de cunoscut conţinutul tezelor condamnate. Iată lista lor, *apud* LIBERA, p. 414 : „1) Nu există decît un singur intelect, identic din punct de vedere numeric pentru toţi oamenii. 2) Propoziţia 'omul gîndeşte' este falsă sau improprie. 3) Voinţa

Grupați în jurul unor personalități precum Sigerus de Brabant († aprox. 1283) sau Boethius de Dacia († aprox. 1290), magiștrii și studenții secției de *artes liberales* a Universității din Paris continuau să profeseze cu obstinație tezele aristotelismului averroist, deși, se pare, se fereau să le formuleze în modalități explicite. În special teoria despre dublul adevăr era cea care îngrijora autoritatea ecleziastică. Formula pe care Raimundus Lullus († 1315) o atribuia averroiștilor parizieni (*Credo fidem esse veram et intelligo quod non est vera* – „Cred că credința este adevărată, dar înțeleg că nu este adevărată") nu este totuși de găsit ca atare în nici una din scrierile incriminate. Această prudență „tactică" a averroiștilor nu a putut înșela vigilența autorității, de vreme ce la 7 martie 1277 episcopul Étienne Tempier revine, afișînd o listă de teze condamnate mult mai amănunțită. De data aceasta nu doar aristotelismul „necorijat" este interzis, ci chiar filosofia ca atare, adică pretenția de a supune rațiunii orice enunț posibil[6], inclusiv articolele de credință și dogmele creștine.

---

omenească se manifestă și alege din necesitate. 4) Tot ceea ce se întîmplă pe pămînt se supune necesității corpurilor cerești. 5) Lumea este eternă. 6) Nu a existat niciodată un prim om. 7) Sufletul, care este forma omului în măsura în care este om, piere o dată cu corpul. 8) După moarte, fiind separat de corp, sufletul nu poate arde într-un foc corporal. 9) Liberul-arbitru nu este o potență activă, ci una pasivă, a cărei mișcare este determinată de necesitatea dorinței. 10) Dumnezeu nu cunoaște fiindurile particulare. 11) Dumnezeu nu cunoaște nimic altceva decît pe sine. 12) Acțiunile omului nu sunt guvernate de către Providența divină. 13) Dumnezeu nu poate conferi nemurirea sau nestricăciunea unei realități muritoare sau corporale".

6. Pentru interesul intrinsec pe care îl prezintă, dar și ca mostre pentru termenii în care se purta polemica, prezint, după Flasch, pp. 358-362, cîteva din cele 216 teze condamnate la 1277 : „1) Dumnezeu nu este întreit și unitar, fiindcă unitatea în trinitate nu este compatibilă cu simplitatea absolută. Căci acolo unde există o multiplicitate reală, există în mod necesar adăugare și combinare, după cum arată exemplul unei grămezi de pietre. 9) Nu există un prim om și nu va exista un ultim om, ci, dimpotrivă, a existat întotdeauna și va exista întotdeauna nașterea unui om

În acest climat și în aceste împrejurări, Toma din Aquino a trebuit să-și precizeze propriile poziții; nu este așadar exagerat să afirmăm că grandiosul edificiu al doctrinei tomiste s-a construit, în parte măcar, ca reacție urgentă la provocările intelectuale ale spațiului universitar căruia i-a și aparținut, de altfel. Ca și magistrul său Albertus Magnus, care respingea „fundamentalismul" comod ce preconiza soluția radicală a excluderii filosofiei[7], Toma alege poziția mediană de a converti virtuțile filosofiei, de a pune logica aristotelică „în slujba" științei sacre. Sunt voci mai recente (KLUXEN) care, amendînd interpretările mai vechi ale unor Gilson

---

din alt om. 15) După moarte, omul pierde tot ceea ce posedă. 17) Un corp distrus nu poate să fie refăcut identic din punct de vedere numeric și el nu va reînvia identic din punct de vedere numeric. 18) Filosofilor nu le este permis să abordeze reînvierea viitoare, deoarece este cu neputință să fie cercetată cu ajutorul rațiunii. 23) A spune că Dumnezeu dăruiește cuiva beatitudinea și altcuiva nu (o dăruiește) este irațional și imaginar. 32) Intelectul este, din punct de vedere numeric, același pentru toți oamenii. El poate fi separat de un corp particular, dar nu poate fi separat de toate corpurile deodată. 35) Fără o cauză specifică, după cum este, la om, părintele, nici un om nu poate fi produs de către Dumnezeu. 36) Putem în această existență muritoare să-l recunoaștem pe Dumnezeu potrivit esenței sale. 37) Nimic nu trebuie crezut decît dacă este evident sau demonstrabil prin ceva evident. 40) Nu există o formă de viață preferabilă autonomiei filosofiei. 100) Teologii care afirmă că cerul rămîne uneori nemișcat pornesc de la o presupunere falsă. A spune că cerul există și că el nu se mișcă înseamnă a susține o contradicție. 104) Ființa omenească nu este o determinare a lucrului, ci a rațiunii. 106) Sufletul este inseparabil de corp și o dată cu nimicirea îmbinării corporale se distruge și sufletul. 152) Discursurile teologilor se întemeiază pe povești. 154) Înțelepții lumii sunt exclusiv filosofii. 174) Povești și neadevăruri sunt cuprinse în credința creștină ca și în altele. 175) Credința creștină împiedică progresul științei. 176) Fericirea va fi obținută în această viață, nu în alta".

7. „Unii ignoranți vor cu orice chip să alunge întrebuințarea filosofiei" (*Quidam qui nesciunt omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae*), scrie Albertus în *Epistola a VIII-a.*

sau Chenu, înclinate să definească tomismul drept teologie pură, susţin că Toma se reprezenta pe sine mai degrabă ca pe un filosof, cel puţin în opuscule şi comentariile la Aristotel, dacă nu şi în cele două mari *summae* (*Summa theologica* şi *Summa contra Gentiles*).

Evident mi se pare faptul că, în încercarea sa de a asimila aristotelismul conciliindu-l cu augustinismul tradiţional, Toma conferă principiului raţionalităţii o pondere practic nemaiîntîlnită pînă la el în cîmpul discursului teologic oficial. Conservînd pentru chestiunile dogmatice fundamentale apofatismul de tradiţie patristică, Toma adoptă pentru explicaţiile de detaliu instrumentarul dialectic. Amprenta poate cea mai specifică a filosofiei peripatetice asupra tipului de discurs inventat de Toma constă în ponderea egală acordată în argumentare principiului autorităţii (*propter auctoritas dicentium*) şi principiului argumentării raţional-discursive (*propter rationem dictorum*). Un exemplu la îndemînă pentru ilustrarea „metodei" tomasiene constă chiar în argumentul ales pentru respingerea doctrinei dublului adevăr: principiul aristotelician al identităţii termenilor (*A* nu poate fi egal cu *non-A*)! „Filosofică", la rigoare, trebuie considerată şi decizia sa de a-şi fundamenta analizele pe texte autentice, eliberate de interpolări şi deformări. Acestui scrupul filologic cu decisive implicaţii doctrinare, în mod concret iniţiativei directe a lui Toma, i se datorează refacerea, prin traducere direct din limba greacă, de către Guillelmus de Moerbecke, a corpusului operelor lui Aristotel.

1.3. *Neoplatonismul*

Problematica Fiinţei era centrală în gîndirea lui Plotin, căci, afirmă el deseori în *Enneadele* sale, „cine disprețuieşte Fiinţa şi Viaţa se exprimă împotriva sinelui propriu". Pentru Plotin şi urmaşii săi, *dorinţa* de a atinge Fiinţa este un factor constitutiv al umanului. *Unul* suprem (τὸ ἕν) nu este la Plotin un fiind oarecare, ci este generatorul Fiinţei; el include voinţa, fiinţa şi

spiritul oamenilor, care se conţin în Fiinţă printr-o veşnică revenire. Acest τὸ ἕν nu este identic cu Fiinţa, situîndu-se în atemporal, într-un centru esenţial, lipsit de formă şi devenire.

O idee importantă a tradiţiei neoplatonice, cu puternice reverberaţii în gîndirea lui Toma din Aquino, priveşte determinarea Fiinţei prin principii inteligibile. În conexiune cu această idee, o îndepărtată sursă neoplatonică poate fi recunoscută şi la baza viziunii ierarhic-arhitectonice asupra Fiinţei profesate de Toma. În gnoseologia neoplatonică, demersul cognitiv discursiv, presupunînd desfăşurare şi succesiune a ideilor, apare ca o segmentare treptată a Fiinţei prin non-fiinţă. Situat dincolo de Fiinţă, τὸ ἕν „iradiază" din sferele cele mai înalte, producînd imagini perceptibile în zonele mai joase şi dînd astfel naştere mulţimii de niveluri ale Fiinţei. Din preaplinul Entităţii primare derivă, într-o „înlănţuire de aur", toate formele existenţei, pînă la cele mai „josnice", şi anume cele materiale.

Temele şi soluţiile neoplatonice au fost cunoscute de Toma din Aquino nu în mod direct, ci din lectura micului tratat *Liber de causis*, frecvent citat şi invocat de savanţii secolului al XIII-lea. Acest opuscul, o traducere în latină după o compilaţie arabă a mai multor surse greceşti, în special a scrierilor neoplatonicului Proclus[8], a fost citat de Toma în mod explicit de nu mai puţin de treizeci de ori, cu referire mai ales la principiul central al acestei cărţi. Redactată în formula clasică a tratatelor mozarabe sub forma enunţării unei teze, urmată de argumentarea ei, *Liber de causis* trimite în principal la următoarele teme: relaţia dintre fiinţă, timp şi eternitate, alcătuirea internă a sufletului şi modul său de manifestare, raportul dintre fiinţă, suflet şi inteligibil, modalităţile prin care intelectul, definit drept componenta cea mai înaltă a sufletului, se implică în cunoaştere şi modalităţile de fiinţare a lucrurilor eterne, pe de o parte, şi a celor trecătoare, pămînteşti, pe de altă parte.

După cum se vede, avem de-a face cu un mic repertoriu de teme neoplatonice, aşa cum au fost ele receptate de tradiţia

8. Vezi infra, nota 105 din secţiunea *Note şi comentarii*.

medievală. Dar tema centrală a acestui opuscul, preluată ca atare de Toma din Aquino, care-i va rezerva chiar un loc privilegiat în metafizica sa, temă enunțată de altfel în titlul tradițional al cărții, privește definirea cauzei prime a Ființei. Această temă este deopotrivă și aristotelică – fapt care i-a și determinat pe scolastici să atribuie Stagiritului paternitatea opusculului –, dar formularea sa, precum și consecințele ei în plan metafizic sunt neoplatonice. Sunt distinse trei cauze ale universului: Dumnezeu (*Deus*), intelectul (*intellectus*) și sufletul (*anima*). Între ele, cauza primă, adică Dumnezeu, acționează în mod absolut asupra tuturor efectelor produse de cauze secundare, într-un mod mai durabil și mai penetrant decît aceste cauze secundare însele, care nu sunt în sine decît ecouri ale cauzei prime. După VASTEENKISTE, L.C., p. 326, principiul central al acestui opuscul, care l-a înrîurit profund pe Toma din Aquino, ar fi următorul: *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda* – „Orice cauză primară este mai influentă asupra lucrului cauzat decît cauza universală secundară".

Invocat într-un context „tehnic" în cap. VI, r. 50 din *De ente et essentia*, principiul cauzei prime va fi pe larg dezvoltat de Toma în *Super libros Sententiarum*, II, d. 1, *De potentia*, q. III, și, mai ales, în *Summa theologica*, I, q. CV, unde va primi funcția unui fundament al doctrinei teologice tomiste. Întrebuințat ca argument central în demonstrarea rațională a existenței lui Dumnezeu, principiul cauzei prime va servi lui Toma din Aquino și la înțelegerea modului în care Dumnezeu colaborează în act cu lucrurile create, determinîndu-le în permanență existența.

2. Despre *De ente et essentia*

Încă înainte de canonizarea magistrului său în anul 1325, Raynaldus de Piperno, unul dintre discipolii lui Toma, încearcă să pună ordine în mulțimea manuscriselor operelor tomasiene, care circulau în mediile universitare, întocmind un fel de „catalog

oficial". Un paragraf al acestui catalog oferă lista a douăzeci şi cinci de titluri numite *opuscula*, în care *De ente et essentia* ocupă locul al doilea, după *De principiis naturae*. Această împrejurare atestă cu destulă certitudine că avem de-a face cu primul, cel mult al doilea dintre textele ieşite de sub pana lui Toma. Autenticitatea sa este subliniată şi de numărul foarte mare de manuscrise care s-au păstrat. Dedicaţia *ad fratres socios*, care însoţeşte în catalogul menţionat acest opuscul, a fost interpretată ca un semn că tînărul profesor (avea în jur de treizeci de ani prin 1254-1255 cînd începe să profeseze la Paris) va fi dat ascultare rugăminţilor încă şi mai tinerilor săi auditori şi discipoli care, dezorientaţi în hăţişul conceptelor şi al terminologiei vehiculate de magiştri, îi vor fi cerut să le ofere o analiză scurtă şi concentrată a noţiunilor centrale ale discursului filosofico-teologic contemporan. Toma le-a oferit acest adevărat „bréviaire de la métaphysique de l'être" (CHENU, I, p. 280)[9], lucrare cu un subliniat caracter propedeutic, în care nu numai că dezambiguizează şi stabilizează termenii centrali ai dezbaterii (*esse*, *ens*, *essentia*, *substantia*, *accidens*, *materia*, *forma*, *genus*, *species*, *intellectus*, *individuum* etc.), dar şi precizează cu impresionantă siguranţă de sine propriile poziţii faţă de „bibliografia" curentă a problemei (Aristotel, Avicenna, Averroes, Avicebron şi neoplatonizanta *Liber de causis*). Rezultatul nu este o simplă sinteză, mai mult sau mai puţin eclectică, ci *altceva*, nucleul perfect articulat al unei doctrine a Fiinţei la care analizele ulterioare din marile opere sistematice *Summa theologica* şi *Summa contra Gentiles* nu vor face decît să adauge, să detalieze şi să argumenteze. Între temele formulate aici de Toma pentru prima dată în opera lui sunt de amintit: caracterul real al distincţiei între *esse* şi *essentia*, caracterul pur potenţial al materiei în corelaţie cu caracterul determinant al formei, doctrina participării fiindurilor la Fiinţa lui Dumnezeu, dependenţa conceptelor logice de fiindurile individuale.

9. Reputatul medievist adaugă în acelaşi context că *De ente et essentia* este „le plus fameux des opuscules et sans doute le seul effectivement étudié". Numeroasele ediţii moderne ale respectivului opuscul (vezi infra, *Bibliografia*) justifică această afirmaţie.

Odată familiarizaţi cu vocabularul scolastic specific şi cu tipul de discurs practicat de Toma, nu este greu să remarcăm că opusculul are un plan riguros trasat. După o notiţă introductivă în care se enunţă scopul lucrării, acela de a defini modalităţile în care conceptele de gen, specie şi diferenţă se raportează la cele de fiind şi esenţă, postulate drept produse primare ale intelectului, urmează, în capitolul I, definirea explicită a conceptelor cu care se va opera. Capitolele al II-lea şi al III-lea tratează împreună despre esenţa substanţelor compuse din materie şi formă. În capitolul al IV-lea, în centrul atenţiei se situează studiul relaţiilor dintre esenţă şi conceptele de gen, specie şi diferenţă, cu o privire specială la substanţele compuse. În al V-lea capitol, obiectul central al cercetării îl constituie sufletul omenesc, substanţele imateriale (îngerii) şi cauza primă, Dumnezeu. Capitolul final, al VI-lea, apare ca un rezumat concluziv al aserţiunilor anterioare şi ca o încercare de clarificare suplimentară a conceptelor întrebuinţate.

Opusculul lui Toma a servit în secolul care a urmat redactării sale nu doar ca manual şcolar, ci şi ca model şi cap al unei serii. Între tratatele cu acelaşi titlu şi aceeaşi problematică, amintesc, după dicţionarul VOLPI-RÜMELIN, pe cel al lui Aegidius din Roma (scris între 1278 şi 1286), care merge în sensul doctrinei tomiste, şi pe cel al lui Dietrich din Freiberg (aprox. 1297), care respinge majoritatea soluţiilor lui Toma.

3. Problema Fiinţei la Toma din Aquino. Metafizica între filosofie şi teologie

Se cuvine evidenţiat în primul rînd faptul că, acordînd atenţie prioritară triadei conceptuale *ens/essentia/esse*, Toma trasează conturul unei ontologii autentice, lipsite de incoerenţele şi contradicţiile care alimentau nesfîrşitele polemici scolastice, părînd să-şi aibă sursa, toate, în dualismul materie/formă al tradiţiei aristoteliciene. De acum încolo, trecînd prin Spinoza, Leibniz sau Descartes şi pînă la Kant sau Heidegger, metafizica va gravita în jurul raportului dintre esenţă şi existenţă.

Să vedem mai întîi, pe scurt, care era „stadiul problemei" şi care este noutatea introdusă de „doctor angelicus" prin lărgirea cadrului discuţiei, prin multiplicarea conceptelor întrebuinţate în dezbatere şi, mai ales, prin deplasarea accentului discuţiei.

Aristotel a fost cel care a distins, în *Metafizica* sa, între substanţă şi accidentele sau proprietăţile acesteia. Principiile ontologiei aristotelice erau cuplul materie/formă, cauza sau motorul prim şi finalitatea sau entelehia. Pentru Toma, cuplul materie/formă nu mai este un principiu activ, ci o pură potenţă, actualizabilă prin fiinţare (*esse*). După cum Toma însuşi recunoaşte în capitolul al V-lea din *De ente et essentia*, cel care a introdus în discuţie distincţia între existenţă sau fiinţare şi esenţă (*esse/essentia*) a fost Avicenna, atunci cînd a afirmat că Dumnezeu nu deţine esenţă proprie, întrucît în Dumnezeu esenţa şi existenţa se confundă. Pe de altă parte însă, Toma respinge părerea lui Avicenna care vedea în fiinţare doar un accident al esenţei, însuşindu-şi în acest punct critica lui Averroes la adresa lui Avicenna. Corijarea determinismului aristotelic într-un sens creaţionist este deci o operaţiune efectuată deja de către Avicenna. Încă pe tărîmul filosofiei arabe, Averroes şi-a dat seama că aserţiunea lui Avicenna are drept consecinţă inerentă renunţarea la substanţialismul aristotelic şi o respinge, cu argumentul că ne aflăm în faţa unui artificiu teoretic permiţînd intruziunea unor reprezentări religioase în domeniul metafizicii, care ar trebui să rămînă o disciplină pur raţională. Care este traiectul teoretic al lui Toma din Aquino în raport cu obiecţia averroistă? El „l-a urmat pe Avicenna, dar a voit să evite această problemă explicînd că fiinţa asociată substanţei nu trebuie înţeleasă ca un accident. Fiinţa trebuie văzută ca o «formă», o actualizare a formei; Toma spune în acelaşi timp că şi forma ar avea existenţă. Putem sintetiza aceste afirmaţii, deşi Toma nu a făcut-o el însuşi. El a combinat ontologia aristotelică, ontologia fiinţării şi filosofia participării cu motivele creaţioniste ale lui Avicenna şi Augustin, fără a face cunoscut firul conducător care traversează şi leagă aceste elemente deloc conciliabile. El a trădat ontologia aristotelică a substanţei şi a formei; în acelaşi timp, a inventat un

Dumnezeu al său şi a aşezat toate formele sub acoperămîntul fiinţării, respectiv al atotputerniciei divine. A vorbit, la modul platonizant, despre participare, despre asemănare cu actul pur, pe care l-a gîndit ca pe o fiinţă în sine şi ca pe mulţimea a tot ceea ce este bun" (FLASCH, p. 291).

În orice lucru existent (*ens*), esenţa (*essentia*) şi fiinţarea sau existenţa (*esse*) se presupun şi se integrează reciproc, deşi se disting din punct de vedere conceptual. Tot ceea ce există, începînd de la lucrurile materiale inerte şi pînă la substanţele intelectuale superioare imateriale (îngerii), se prezintă ca o compoziţie între o esenţă şi actul de a fiinţa al acestei esenţe. Singurul loc în care aceşti doi termeni se unesc confundîndu-se este Cauza primă sau Dumnezeu, Fiinţa a cărei esenţă este fiinţarea pură. Dar ce înseamnă de fapt *esse* 'a fiinţa'? Răspunsul dat de tomism este deopotrivă ontologic şi gnoseologic. Cunoaşterea începe cu percepţia elementară a unor fiinduri (*entia*) concrete, compuse fiecare dintr-o materie, care este elementul determinat şi secund, pe de o parte, şi formă, care este, pentru Toma, elementul prim şi determinant. Forma este ceea ce face ca un fiind să fie ceea ce este. Numai că, la rîndul ei, forma este determinată de actul de a exista (*esse*) al unei substanţe. Fundamental diferit de Platon şi neoplatonici, Toma respinge ideea existenţei unor forme pure. Principiu al existenţei unei substanţe, forma nu poate fi concepută ca atare decît în măsura în care ea însăşi deţine o fiinţare în act. Sau, cu alte cuvinte, fiinţarea unui lucru este forma însăşi a unei esenţe sau a unei substanţe. Fiinţarea (*esse*) apare deci ca factorul primar al realului existent: „A spune că fiinţarea se comportă ca un act în privinţa formei înseamnă a afirma primatul radical al existenţei asupra esenţei. (...) Forma substanţei nu se prezintă ca atare şi nu există decît în virtutea actului existenţial care face din această substanţă o fiinţă reală. Înţeles în acest mod, actul de a exista se situează în inima sau, dacă preferăm altfel, la rădăcina însăşi a realului" (GILSON, T., p. 49).

Realismul tomist se defineşte aşadar prin relaţia intimă, aproape indisociabilă dintre discursul ontologic şi perspectiva gnoseologică. Una din expresiile cele mai frecvente este la Toma

verbul *dicitur* 'se spune; se rosteşte'; această expresie poate fi interpretată şi ca o marcă formală a unei definiţii, dar şi ca semn al convingerii gînditorului că între a spune ceva despre vreun fiind oarecare şi a-l înţelege distanţa este practic nulă. Cu alte cuvinte, dacă, în spiritul autentic al tomismului, spunem că *ens dicitur* 'un fiind se rosteşte' sau 'este predicat', afirmăm de fapt ideea că relaţiile logico-semantice manifestate prin limbaj sunt fundamentate pe relaţiile reale dintre lucruri. Conceptele şi noţiunile sunt semne ale realiilor, iar, la rîndul lor, cuvintele care le desemnează sau semnifică sunt semne ale conceptelor. Conceptele au o existenţă reală doar în măsura în care sunt privite ca produse ale intelectului, ele primind forma realiilor doar în şi prin actul cunoaşterii. Dacă spunem că prin cuvinte se desemnează esenţa reală a unui lucru, afirmăm de fapt că expresia verbală este spaţiul în care se realizează sau se desăvîrşeşte conceperea realului prin intelect. Intelectul este, în consecinţă, al treilea element-cheie al discursului doctrinar tomist, aşa încît, dacă metafizica lui Toma din Aquino rămîne corect definită ca o „ontologie a fiinţării"[10] (a lui *esse*), nu mai puţin corectă mi se pare şi definiţia lui Maritain, care vede în tomism un „intellectualisme existentiel"[11].

Elementul doctrinar care-i permite lui Toma să concilieze aparenta contradicţie între rigorile gîndirii discursiv-analitice şi exigenţele teologiei apofatice de coloratură dionisiană care, în varianta augustiniană, apărea ca doctrină oficială a Bisericii occidentale a vremii sale este încadrarea conceptului de adevăr în interiorul distincţiei, şi ea de origine augustiniană, între Creator şi creatură, între ceea ce este veşnic neschimbător, simplu, unitar, non-substanţial şi lucrurile concrete ale lumii existente. Ruptura între ceea ce este etern şi ceea ce este schimbător este făcută cu neputinţă prin reflectarea în limba oamenilor a unor concepte fundamentale, de maximă generalitate, care „se potrivesc" sau „pot fi predicate" despre orice fiind, dar şi despre Dumnezeu.

10. Gilson, T., partea I, cap. I, *Existence et réalité*.
11. În „Travaux du IX^e^ Congrès International de Philosophie", 1937, tom I, p. 45, *apud* Capelle, p. 85.

Aceste „transcendentalii" sunt definite de termeni precum *ens*, *unum*, *verum* sau *bonum*, cei care în tradiția neoplatonică-creștină, de la Sf. Augustin la Dionisie Areopagitul, erau socotiți „nume ale lui Dumnezeu" (*nomina Dei*). Aceşti termeni îl disting pe Dumnezeu de creatura lui, dar în acelaşi timp leagă această creatură de Creator. Lucrurile au existență proprie, sunt bune, adevărate etc. doar în mod parțial şi doar în măsura în care *participă* la Ființa primă şi perfectă care este Dumnezeu. Conceptul de *participatio*, esențial pentru înțelegerea doctrinei tomiste despre *analogia entis*[12], este şi el de sorginte neoplatonică şi este preluat din *Liber de causis*, dar amendat prin dualismul hylemorfotic aristotelic. Numai că, dacă pentru aristotelicienii riguroşi tot ceea ce există trebuie să se prezinte ca ființare a unei substanțe, pentru Toma, Dumnezeu, Ființa în sens absolut, nu „deține" substanță, ci este „ființare consistînd în ea însăşi" (*ipsum esse subsistens*). Structura realului se reflectă în structurile limbajului, care exprimă el însuşi diferența fundamentală, „reală", dintre Dumnezeu şi creatură. Dumnezeu este singura ființă care nu aparține nici unui gen, de aceea putem spune despre el că *este* Ființa. Despre toate celelalte lucruri putem spune doar că *posedă* ființă, dar nu şi că *sunt* ființă. Limba însăşi ne arată că un individ nu este identic cu esența sa şi nici o esență nu este identică cu ființarea sa: limba nu ne permite să spunem că un om este totuna cu faptul-de-a-fi-om (*humanitas*) şi nici că esența sa, faptul-de-a-fi-om, este identică cu ființarea sa ca om.

Rămîn acum de clarificat implicațiile epistemologice ale discursului tomist. Ce este metafizica în ultimă instanță? Interesează ea cu prioritate sfera filosofiei sau pe cea a teologiei? Sunt întrebări legitime atîta vreme cît aceste două „discipline" s-au confruntat mereu în gîndirea europeană, iar epoca Scolasticii reprezintă un moment de acută confruntare.

Într-un loc celebru din *Metafizica* (K 3, 1060), Aristotel definea metafizica drept ştiință a fiindului ca fiind (τὸ ὄν ἢ ὄν),

12. Vezi infra, nota 149 din secțiunea *Note şi comentarii*.

atribuindu-i sarcina de a studia formele separate şi imobile, împreună cu cauzele lor, pînă la cauza sau motorul prim. Aristotelician ca punct de pornire, Toma introduce un accent gnoseologic atunci cînd afirmă că metafizica este ştiinţa supremă, întrucît are în vedere inteligibilul suprem (*supremum intelligibile*) care este „fiindul comun" (*ens commune*), recognoscibil în Cauza primă. Preocupîndu-se de atributele fiindului ca atare, de unitate şi multiplu, potenţă şi act, esenţă şi fiinţare, adică de proprietăţile cele mai generale ale Fiinţei, metafizica este o *prima philosophia* care, după cum citim în secvenţa introductivă la *Commentarium in Metaphysicam*, primeşte numele de *theologia*, în măsura în care inteligibilul suprem care este Dumnezeu este ţinta finală. Scopul oricărei substanţe intelectuale este acela de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, citim în *Summa contra Gentiles*, capitolul 25, iar fericirea supremă a omului este cunoaşterea speculativă a celui mai bun obiect (*ultimam hominis felicitatem... esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis*). În consecinţă, metafizica, în calitate de filosofie primă, este prin sine ştiinţă sacră sau teologie (*ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimam finem, unde et scientia divina nominatur*). Dar, bazîndu-se pe înseşi cuvintele lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, teologia este nu doar o ştiinţă speculativă, ci şi o *doctrina fidei*, adică forma cea mai desăvîrşită a înţelepciunii (*sapientia*). Îndrăzneala, se poate spune istorică, a lui Toma din Aquino consta în a prezenta Fiinţa supremă ca un scop al intelectului uman, în orizontul fiinţării. Accentul pe fiinţare/existenţă este o inovaţie cu adînci consecinţe, care distanţează metafizica modernă de originile ei greceşti[13], deschizîndu-i orizonturi, în special spre neliniştea existenţială atît de proprie modernilor.

13. Cf. Gilson, E., p. 119: „La métaphysique thomiste est animée d'une inspiration différente de celle d'Aristote, parce que l'être sur lequel elle porte communique avec des profondeurs au seuil desquelles la pensée grecque s'était toujours arrêtée".

4. Latina scolastică. Despre limba și stilul lui Toma din Aquino

Limbă a Bisericii, a administrației și a diplomației occidentale, latina a supraviețuit prăbușirii statului roman mai bine de o mie de ani, ca unic fundament al culturii europene; mereu amenințată cu disoluția de tendințele divergente ale unui spațiu cultural atît de divers cum a fost Europa medievală, latina a reușit să rămînă mereu vie, dovedindu-se capabilă de adaptări și replieri surprinzătoare. Între multiplele avataruri istorice pe care latina le-a traversat ca limbă a tradiției europene de-a lungul Evului Mediu, Scolastica secolelor al XII-lea – al XIII-lea a lăsat urmele cele mai adînci în lexic și în sintaxă, pînă acolo încît, după cum se exprimă cu subtilitate un exeget, a ajuns „să suporte un edificiu metafizic ce l-ar fi stupefiat pe Cicero"[14]. Înaintașii direcți și modelele de stil ale magiștrilor de la Sorbona sau Cambridge nu sunt Cicero sau Seneca, nici măcar Sf. Augustin cu expresivitatea sa pasională și înflorată, ci scriitori „barbarizanți" ai Antichității tîrzii, un Boethius († 524) și un Cassiodorus († 570), sau ai Evului Mediu timpuriu, precum Grigore cel Mare († 604), Isidor din Sevilla († 638) și Beda Venerabilul († 735). Se poate spune că latina a supraviețuit prin „minori", prin scriitori care au conservat aproape exclusiv dimensiunea sa pedagogic-formativă. Dacă mai avem în vedere și multiplele influențe „barbare", patristice și biblice, alți factori precum ruperea definitivă de evoluția idiomurilor populare care vor deveni limbile romanice moderne sau devalorizarea totală a retoricii în profitul exactității dialectice, vom înțelege mai bine stadiul în care se găsea latina în momentul cînd cele trei-patru generații de savanți scolastici și-au forjat propriul instrumentar expresiv. Un rol în evoluția către formalizare și standardizare a latinei refugiate în universități trebuie să-l fi jucat și moștenirea aristotelică, fiind cunoscut faptul că Aristotel disprețuia stilul „artistic", alegoric și

14. Chenu, I., p. 96.

aluziv al lui Platon. Fapt este că, în ciuda unor autori mai „artiști" precum Albertus Magnus, Bonaventura sau Roger Bacon, pentru cei mai mulți scolastici utilitatea și finalitatea didactică prevalează asupra diversității stilistice. De aici monotonia pe care o conferă discursului scolastic abundența formulelor stereotipe cum ar fi adverbul *item* sau sintagma *videtur quod non*, care marchează trecerea la altă idee și, respectiv, expunerea unei idei adverse.

În mod programatic, rafinamentul polisemantic este sacrificat în favoarea exactității, a preciziei și univocității terminologice. Cît de departe este lexicul lui Abaelardus sau Toma din Aquino de cele în jur de treizeci de sensuri și nuanțe semantice ale cuvîntului *sapientia* la Sf. Augustin! În arhitectura sa strictă de definiții, argumente, probleme, teze și contra-teze, *Summa theologica* reclamă o cu totul altă lectură decît *Confesiunile* sau *De civitate Dei*. Inovația lexicală, reclamată la tot pasul de nevoile disociative, este cenzurată aici de exigența preciziei. Pe lîngă barbarisme absolut inacceptabile pentru un spirit clasicizant, cum ar fi *substantialitas*, *haecceitas*, chiar *quidditas*, rigorile asumate ale eficacității, acea *imperatoria brevitas* prețuită în epocile anterioare doar în stilul juridic, se impun și în discursul filosofic sau teologic. Limbă vie a Universității pentru două secole, acest jargon scolastic a fost ulterior disprețuit de umaniști pentru un pretins caracter rudimentar și pentru sărăcia mijloacelor de expresie. Reîntorcîndu-se spre eleganța latinei ciceroniene în urma „reformei" unui Lorenzo Valla, erudiții noii mentalități vor recunoaște totuși, fie și fără mare entuziasm, virtuțile proprii ale latinei scolastice. Într-una din scrisorile publicate la Veneția în 1557 sub titlul *Aureae Epistolae*, Pico della Mirandola scria: „Este posibil ca limba lor [*lingua parisiensis* = limba magiștrilor de la Sorbona], puțin cam aspră, să repugne urechii; dar rațiunea o acceptă, ca mai aproape de realitate. Acești filosofi au creat vocabularul lor și, deși născuți într-o țară latină, au vorbit o altă limbă" (*apud* CHENU, I., p. 98).

Virtuțile/defectele latinei scolastice caracterizează în grad exemplar stilul lui Toma din Aquino, fapt subliniat cu mîndrie de urmașii direcți ai marelui învățat. *Sanctus Thomas semper*

loquitur formaliter („Sfîntul Toma se exprimă întotdeauna în mod formal"), scrie cardinalul Caietanus (1469-1534), între altele atent colector și îngrijitor al moștenirii tomasiene. Adverbul *formaliter* trebuie înțeles aici ca un elogiu maxim, el desemnînd sintetic trăsături stilistice care țin de gradul înalt de abstracțiune și de proprietate a termenilor întrebuințați, capacitatea de a formula cu economie de mijloace disocierile conceptuale cele mai subtile, putința de a menține spiritul la nivelul rarefiat al ideilor celor mai generale, pe scurt, sobrietate și eficiență. Stilul intelectual al autorului *Summei theologica* exclude orice artificiu retorico-poetic precum antitezele, hiperbolele, aliterațiile, metaforele sau imaginile analogice. Cu toate că din punct de vedere doctrinar Toma împărtășea poziția aristotelică potrivit căreia inteligibilitatea oricărui enunț lingvistic trece prin nivelul sensibil, aplecarea unui Dionisie Pseudo-Areopagitul spre simboluri îi rămîne străină, deopotrivă cu fervoarea mitico-metaforică a lui Platon sau înfocarea subiectivității augustiniene. Stilul lui Toma este departe și de abundența epitetelor și a repetițiilor ce caracteriza scrisul unor contemporani precum Bonaventura. Rarele comparații și metafore care apar sub pana sa sunt originare din Sfînta Scriptură, dar și atunci, observă CHENU, I., p. 102, se remarcă tendința de a le reduce la un nucleu rațional, util demonstrației contextuale. Expresivitatea intrinsecă a unor astfel de complexe metaforice, multe dintre ele preluate din tradiție, le face absolut memorabile, conferindu-le și virtuți demonstrative. Sunt de citat în acest sens compararea lui Dumnezeu cu artizanul aplecat asupra operei sale (*Comentarium in libros Sententiarum*, I, d. 38, q. 1, a. 3), compararea difuziunii razelor soarelui cu cea a puterii creatoare a lui Dumnezeu (*ibidem*, d. 43, q. II, a. 1), metafora lui Dumnezeu ca sferă infinită cu centrul peste tot și circumferința nicăieri, de extracție gnostică (*Summa contra Gentiles*, II, c. 17), compararea apei schimbate în vin din Evanghelie cu rațiunea asumată de credință în cadrul teologiei (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. II, a. 3) etc.

Din fericire pentru interpreții moderni, sintaxa lui Toma din Aquino este extrem de simplă și previzibilă, adecvată unor

inițiative doctrinare atît de dificile. Dincolo de gloriosul destin postum al operei sale, doctorul angelic pare să se fi văzut pe sine ca pe un *scholasticus* riguros, un magistru interesat de eficacitatea transmiterii mesajului său și nu de „aplauzele galeriei". Mai mult decît oricui i se potrivește memorabila aserțiune a celui mai reputat gînditor tomist modern: „Teologia este prima tehnică a lumii creștine"[15].

În aceste condiții, a traduce într-o limbă modernă un text scolastic poate părea, în unele privințe, o operație mult mai ușoară decît abordarea unui text filosofic clasic de Cicero sau de Seneca, din simplul motiv că mentalitatea subiacentă acestei variante scolastice a latinei medievale este mai apropiată de specificul discursului intelectual modern, moștenitor direct al expresiei filosofico-teologice scolastice. În realitate însă, ignorarea caracterului tehnic al terminologiei și lipsa unei cunoașteri precise a semnificației celor cîteva sute de termeni proprii ai nomenclatorului scolastic (fie ei moșteniți din latina clasică și re-semantizați de scolastici, fie creați pur și simplu în această perioadă), cunoaștere pe care doar îndelung-răbdătoarea frecventare a textelor o poate oferi, expun pe temerari unor curse în care nu puțini au căzut. Dacă aproximația mergînd pînă la parafrazare este îngăduită sau chiar recomandată în cazul traducerii unui text latinesc clasic, o procedare similară conduce la rezultate ininteligibile, dacă nu de-a dreptul greșite în cazul textelor scolastice. În ce mă privește, evitînd orice tentație de „înfrumusețare" a textului, m-am străduit să-i respect exactitatea originară. În ce măsură am reușit, doar cititorul avizat și atent poate judeca.

Eugen Munteanu

15. „La théologie est la première technique du monde chrétien" (Jacques Maritain, *Les Degrès du savoir*, Paris, 1932, p. 583).

Notă asupra ediției

Textul latinesc a fost reprodus după cea mai recentă ediție critică, publicată în tomul al XLIII-lea al seriei *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.* Cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1976. Pentru a facilita cititorului român confruntarea originalului cu versiunea românească pe care o propun, am considerat justificate următoarele două decizii:

– adaptarea ortografiei conform tradiției clasiciste din învățământul românesc; am preluat deci întocmai textul din *editio Leonina*, dar am transcris *caelum* în loc de *celum*, *essentiae* în loc de *essentie*, *nihil* în loc de *nichil*, *quidquid* în loc de *quicquid*, *definitio* în loc de *diffinitio*, *quidditas* în loc de *quiditas*, *Socrates* în loc de *Sortes* etc., renunțînd la ortogramele care reflectă fie pronunțarea medievală și scolastică a latinei, fie tradiții grafice occidentale, ambele mai puțin cunoscute la noi;

– stabilirea punctuației (regimul virgulei în special) potrivit tradiției învățământului clasic românesc și desfășurării firești a discursului în limba română.

Segmentarea textului într-un prolog și șase capitole am preluat-o după edițiile Beeretz și Seidl, mai apropiate de economia internă a tratatului, renunțînd astfel la structurarea „clasică" în șapte capitole, practicată de alți editori (Rolland-Gosselin, Baur, Allers, Capelle). Titlurile capitolelor au fost preluate după ediția Marietti.

După știința mea, aceasta este prima traducere în limba română a opusculului tomist *De ente et essentia**; ținînd seama și

---

* Largi extrase din versiunea mea am publicat în „Dialog", XVIII (1986), decembrie 1986, dată la care traducerea era încheiată. Între timp, în 1995, pe parcursul procesului de editare a acestei cărți, prietenul Dan Negrescu a publicat la Editura Paideia propria

de cvasi-absența oricăror alte traduceri din Toma din Aquino în limba română, mă aștept ca lectorul, fie el cît de exigent, să arate totuși oarecare înțelegere și bunăvoință față de dificultățile pe care nu am reușit să le rezolv convenabil, atît în editarea textului latin, cît și în traducerea și comentarea sa. Convins că un cititor contemporan apreciază îndeosebi un discurs coerent și limpede, dar nu dorește nicidecum îndepărtarea traducătorului de gîndul exact al autorului tradus sau, mai grav, mutilarea acestuia – și aceasta cu atît mai mult cu cît este vorba despre un text filosofic –, am optat în traducere pentru o reformulare nu literală, ci, pe cît posibil, fidelă a frazei lui Toma din Aquino, în toată exactitatea sa aproape geometrică, poate monotonă, dar atît de elegantă totuși.

Cuvintele sau secvențele frastice care nu apar în originalul latinesc, dar mi s-au impus ca absolut necesare pentru punerea în lumină a unor concepte sau pentru ritmicitatea frazării, le-am așezat în paranteze obișnuite.

Cifrele din parantezele drepte indică numărul rîndurilor din ediția standard și au fost reținute în scopul identificării rapide a pasajelor la care fac trimiteri în introducere și în comentarii.

Traducerile fragmentelor citate în introducere și în comentarii din autorii greci și latini, antici și medievali, care nu sunt însoțite de mențiunea „trad. rom." (atunci cînd o versiune românească satisfăcătoare există) îmi aparțin.

O primă redactare a traducerii datează din anul 1986; revizuirea finală am efectuat-o în 1994, cînd am și confruntat propriile opțiuni cu cele ale lui Allers, Beeretz, Seidl și Capelle. Tot atunci am redactat și aparatul auxiliar.

Sunt dator și de această dată să menționez ajutorul decisiv primit în realizarea acestei ediții din partea DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), care mi-a permis o ultimă documentare în bibliotecile germane, în iulie-august 1994. Aduc

---

sa traducere, cu titlul *Despre ființă și esență*; textul meu fiind deja finalizat pentru tipar, nu am putut, din păcate, face trimiterile cuvenite la această lucrare.

mulțumirile mele călduroase profesorului Walter Berschin, directorul Seminarului de Filologie Latină a Evului Mediu și a Epocii Moderne din Universitatea Heidelberg, pentru generozitatea cu care m-a acceptat între colaboratorii săi, acordîndu-mi un acces neîngrădit la biblioteca și la celelalte facilități ale Seminarului.

Eugen Munteanu

***

La momentul apariției primei ediții a opusculului, în urmă cu un deceniu, interesul publicului intelectual românesc pentru fascinantul univers al Scolasticii era mult mai mare decît posibilitățile de acces existente în limba română, dovadă și epuizarea rapidă a cărții. Între timp, au fost publicate bune traduceri din Toma din Aquino și din alți autori importanți (Abaelardus, Duns Scotus, Ockham, Anselm de Canterbury, Bonaventura), iar ambițiosul și judiciosul program conceput de Alexander Baumgarten pentru „Biblioteca medievală" a Editurii Polirom (conjugat cu alte realizări remarcabile) ne oferă speranța că, în cîțiva ani, cultura românească va reuși să recupereze cel puțin textele scolastice esențiale.

Am considerat potrivit să păstrez întocmai structura și forma ediției prime din 1998, dar am supus totul unei atente revizuiri. În această operație, de un real folos mi-au fost observațiile și sugestiile de îmbunătățire a textului oferite de Alexander Baumgarten, căruia i se datorează de altfel și inițiativa acestei noi ediții. Îi adresez mulțumiri călduroase pentru meticulozitatea și pentru devotamentul amical cu care s-a implicat în acest modest proiect.

Iași, 12 februarie 2008
(*E.M.*)

DE ENTE ET ESSENTIA

DESPRE FIIND ŞI ESENŢĂ

Proœmium

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, in I Caeli et mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae; ideo, ne ex eorum ignorantia errare [5] contigat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniatur, et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam. [10]

Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus, et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina; ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. [15]

Introducere

După cum spune Filosoful[1] în Cartea I din *Despre cer*, o greşeală neînsemnată la început devine mare la sfîrşit[2]; dar fiindul şi esenţa sunt cele dintîi concepute de intelect[3], după cum afirmă Avicenna[4] la începutul *Metafizicii* sale[5]; de aceea, pentru a nu se ivi vreo greşeală datorată necunoaşterii acestor (concepte) [5] şi pentru a limita dificultăţile lor, trebuie să lămurim următoarele: ce semnifică numele *fiind*[6] şi *esenţă*[7], în ce chip se află aceste concepte în diferite obiecte şi, în al treilea rînd, cum se leagă ele de conceptele logice[8] de gen, specie şi diferenţă. [10]

Pe de altă parte, trebuie să obţinem cunoaşterea (lucrurilor) simple plecînd de la cele compuse şi să ajungem la ceea ce este anterior prin cele ce sunt posterioare, astfel încît învăţarea să devină mai comodă[9], începîndu-se cu elementele mai uşoare; de aceea trebuie pornit dinspre semnificaţia *fiindului* către semnificaţia *esenţei*. [15]

CAPITULUM I

Quid significetur communiter nomine entis et essentiae

Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia [5] secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negatioñi, et quod [10] caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia.

Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo [15] dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut [20]

CAPITOLUL I

Ce semnificăm în general prin numele *fiind* și *esență*

Trebuie avut în vedere că, după cum afirmă filosoful în a cincea carte a *Metafizicii*[10], fiindul, predicat ca atare, are două accepțiuni: mai întîi, înseamnă ceea ce se divide în zece categorii[11] și, în al doilea rînd, semnifică adevărul judecăților[12]. Între aceste două semnificații există următoarea deosebire: [5] potrivit celei de-a doua accepțiuni, se poate denumi *fiind* tot ceea ce poate constitui obiectul unei judecăți afirmative, chiar dacă aceasta nu corespunde cu nimic din domeniul realității; în acest mod, pot fi privite drept fiinduri și privațiunile[13] și negațiile; într-adevăr, spunem că afirmația *este* opusă negației și că [10] orbirea *ființează* în ochi. În schimb, potrivit primei accepțiuni, nu se poate denumi *fiind* decît ceva care există în realitate. Rezultă că, potrivit primei semnificații, orbirea și celelalte lucruri asemănătoare nu sunt fiinduri.

Așadar, numele *esență* nu este dedus dintr-un fiind luat în cea de-a doua accepție; căci, în acest chip, [15] ar putea fi denumite *fiinduri* și cele care nu au esență, cum se întîmplă în cazul privațiunilor; dar esența poate fi dedusă dintr-un fiind, conform primei accepțiuni. Pornind de aici, Comentatorul[14] afirmă cu privire la același pasaj (din Aristotel) că *fiindul*, luat în prima accepțiune, este acela

dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, [25] et sic de aliis.

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen [30] quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, [35] ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor, quod Boethius in libro De duabus naturis assignat; secundum scilicet quod natura dicitur [40] omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam; et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc [45] modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed [50] essentia dicitur quod per eam et in ea ens habet esse.

care semnifică esenţa unui lucru[15]. Şi, fiindcă – după cum [20] s-a spus – *fiindul*, luat în prima accepţiune, se divide în zece categorii, se impune să acceptăm că *esenţa* semnifică ceva comun tuturor naturilor pe temeiul cărora diversele fiinduri sunt orînduite în diverse genuri şi specii, astfel cum umanitatea este esenţa omului, [25] şi tot aşa şi celelalte.

Şi, fiindcă acel ceva, pe temeiul căruia un lucru se orînduieşte în genul sau specia sa, este ceea ce semnificăm prin definiţie, care indică ce este acel lucru, filosofii au folosit în locul numelui *esenţă* numele [30] *cviditate*; iar aceasta este ceea ce adesea Filosoful numeşte *quod quid erat esse*[16], adică acel ceva prin intermediul căruia un lucru este ceea ce este. (Esenţa) se mai numeşte şi *formă*[17], căci prin *formă* este semnificat caracterul determinat al fiecărui lucru, [35] după cum spune Avicenna în a doua carte a *Metafizicii* sale[18]. Cu un alt cuvînt, esenţa se mai numeşte şi *natură*, luînd cuvîntul *natură* în cel dintîi dintre cele patru sensuri pe care le comentează Boethius în lucrarea sa *Despre cele două naturi*[19]; aici, prin *natură* se înţelege [40] tot ceea ce poate fi conceput într-un chip oarecare de către intelect. Căci, într-adevăr, nici un lucru nu este inteligibil decît prin definiţia şi prin esenţa sa. Tot aşa spune şi Filosoful în cartea a cincea a *Metafizicii*: orice substanţă este natură[20]. Cu toate acestea, termenul *natură*, înţeles [45] în acest chip, pare să desemneze esenţa lucrului, în măsura în care (acest cuvînt) este corelat cu modul de acţiune propriu lucrului respectiv, de vreme ce nici un lucru nu este lipsit de propriul său mod de acţiune. Termenul *cviditate* în schimb îşi are originea în ceea ce este exprimat prin intermediul definiţiei[21]; (cuvîntul) [50] *esenţă* însă este predicat în măsura în care prin ea şi în ea un fiind deţine fiinţare[22].

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia [55] proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia;

sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, [60] secundum quod etiam esse nobilius habent; sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum [65] compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina.

Dar, deoarece *fiindul* este predicat în mod absolut şi primordial în legătură cu substanţele şi abia după aceea şi în mod secundar în legătură cu accidentele, rezultă că esenţa [55] fiinţează în mod veridic şi propriu doar în substanţe, pe cînd în accidente fiinţează numai în mod determinat şi relativ (la ceva). Între substanţe, unele sunt simple, iar altele compuse, şi în oricare dintre ele se găseşte esenţa; însă în cele simple într-un chip mai adevărat şi mai nobil, [60] întrucît şi fiinţarea lor este mai nobilă; (cele simple) sunt cauza celor care sunt compuse, cel puţin cît priveşte substanţa primă simplă, care este Dumnezeu[23]. Dar, fiindcă esenţele acelor substanţe simple ne sunt mai ascunse, trebuie să începem cu esenţele substanţelor [65] compuse, pentru ca, pornind de la ceea ce este mai uşor, metoda să fie mai potrivită.

Capitulum II

Qualiter reperiatur essentia in substantiis compositis et quid nomine essentiae in eis habeatur

In substantiis igitur compositis, forma et materia nota est, ut in homine animal et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res per essentiam [5] suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere; sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum [10] essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud quod per definitionem rei significantur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam [15] continet sed etiam materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in definitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius, vel ens extra essentiam eius; quia hic modus [20] definitionum proprius est accidentibus, quae

CAPITOLUL AL II-LEA

În ce mod este recunoscută esența în substanțele compuse și cum se raportează numele *esență* la acestea

În cazul substanțelor compuse, forma și materia ne sunt cunoscute precum sufletul și corpul la om. Nu putem spune însă că esența este predicată doar cu privire la una din aceste (laturi)[24]. Într-adevăr, că materia însăși a unui lucru nu este ea singură esența acelui lucru este limpede, deoarece (pe de o parte) [5] un lucru este cognoscibil prin esența sa și (pe de altă parte) prin ea se orînduiește (lucrul respectiv) într-o specie sau un gen; dar materia nici nu este principiul cunoașterii și nu pe temeiul ei se hotărăște genul sau specia unui lucru, ci pe temeiul a ceva prin care (un fiind) se află în act[25]. Dar nici forma singură [10] nu poate fi numită esența unei substanțe compuse, cu toate că unii (gînditori) se străduiesc să susțină această părere[26]. Din cele ce am spus pînă acum[27], rezultă cu claritate că esența este ceea ce semnificăm prin definiția lucrului. Iar definiția substanțelor naturale[28] cuprinde nu numai formă, [15] ci și materie; căci altfel n-ar fi nici o deosebire între definițiile naturale și cele matematice[29]. Nu se poate spune nici că în definiția unei substanțe naturale materia este introdusă ca o adăugire la esența acestei substanțe sau ca un fiind care s-ar situa în afara esenței sale; fiindcă acest fel [20] de

perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in definitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam. [25]

Non autem potest dici quod essentia significet relationem quae est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum ipsis; quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae [30] non conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. [35] Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat [40] verbum Boethii in commento Praedicamentorum, ubi dicit quod usya significat compositum; usya enim apud Graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro De duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quidditas [45] substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: «Natura, quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma». Huic etiam [50] ratio concordat quia esse substantiae compositae non est tantum formae neque tantum materiae, sed ipsius compositi;

definiţie este propriu accidentelor[30], care nu deţin o esenţă deplină; de aceea, (accidentele) trebuie să primească în definiţia lor un subiect care se află în afara genului lor[31]. Este deci limpede că esenţa cuprinde materie şi formă. [25]

Dar nu se poate spune nici că esenţa ar semnifica relaţia care există între materie şi formă sau între acestea şi ceva care li s-ar adăuga din afară; căci acest fapt ar fi în mod necesar ceva accidental şi exterior faţă de lucru şi nici lucrul n-ar fi cunoscut pe temeiul esenţei: toate acestea nu se potrivesc[32] [30] esenţei. Într-adevăr, prin formă, care este actualitatea materiei, materia devine un fiind în act şi un acest ceva anume[33]. De aici rezultă că ceea ce se adaugă nu atribuie materiei o fiinţare în act pur şi simplu, ci o fiinţare în act asemănătoare cu aceea pe care o determină accidentele – precum albeaţa face ca ceva să fie alb în act. [35] Mai rezultă că şi atunci cînd se dobîndeşte o asemenea formă nu spunem că s-a produs pur şi simplu, ci că s-a produs într-o *anumită* privinţă.

Rămîne aşadar (soluţia) ca, în cazul substanţelor compuse, numele *esenţă* să semnifice ceea ce este alcătuit din materie şi formă. La aceasta se potriveşte [40] şi observaţia lui Boethius din comentariul său la *Categorii*[34], unde spune că *ουσια* semnifică ceva compus; căci la greci *ουσια* înseamnă acelaşi lucru ca *esenţă* la noi, după cum spune acelaşi autor în cartea *Despre cele două naturi*[35]. Şi Avicenna[36] spune că cviditatea [45] substanţelor compuse este ea însăşi o compunere din formă şi materie. De asemenea şi Comentatorul spune referindu-se la cartea a şaptea a *Metafizicii*: «Natura pe care o deţin speciile în cazul lucrurilor generabile este ceva mediu, adică ceva compus din materie şi formă[37]». Cu aceasta [50] este în concordanţă şi gîndul că fiinţarea unei substanţe compuse nu aparţine doar formei şi nici doar materiei, ci compusului însuşi (care se naşte

essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma, [55] neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, [60] sed ab eo quod utrumque complectitur; ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et [65] humidum complectitur.

Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videretur sequi quod essentia quae in se materia complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis; ex quo [70] sequeretur quod universalia definitionem non haberent, si essentia est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam [75] signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione quae est hominis, inquantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione [80] autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia [85] Socratis non differt nisi secundum signatum et non signatum; unde Commentator dicit super VII Metaphysicae quod

din ele); esenţa însă este ceva conform căreia se afirmă despre un lucru că fiinţează[38]. De aici rezultă că trebuie ca esenţa – pe temeiul căreia un lucru este denumit *fiind* – să fie considerată nu doar formă [55] şi nici doar materie, ci să fie considerată şi una, şi alta, deşi forma singură este, în felul ei, cauza unui fiind compus de acest fel. Tot aşa observăm şi la alte lucruri care sunt alcătuite din mai multe elemente cum lucrul respectiv este denumit nu doar conform unuia dintre elemente, [60] ci în temeiul a ceva care le cuprinde pe amîndouă; acest fapt este evident în cazul gustului, fiindcă din acţiunea caldului care absoarbe umedul se iveşte dulcele şi, deşi în acest chip căldura este cauza dulceţii, corpul dulce nu-şi ia totuşi numele de la căldură, ci de la gustul care cuprinde laolaltă [65] caldul şi umedul[39].

Dar, fiindcă materia este principiul individuaţiei[40], se pare că s-ar putea spune mai departe că esenţa, care cuprinde în sine deopotrivă materie şi formă, nu ar fi decît particulară şi nu universală[41]; de aici [70] ar urma că universaliile n-ar putea fi definite, de vreme ce esenţa este ceva care este semnificat printr-o definiţie. De aceea trebuie să ştim că nu materia luată într-un sens comun este principiul individuaţiei, ci numai materia desemnată. Numesc *materie* [75] *desemnată* pe aceea care este luată în considerare sub dimensiuni determinate[42]. Această materie nu este cuprinsă însă în definiţia omului în măsura în care este om, ci ar fi cuprinsă în definiţia lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiţie[43]. Dimpotrivă, în definiţia [80] omului se include materia ne-desemnată; căci în definiţia omului nu se cuprinde *acest* os şi *această* carne, ci osul şi carnea în mod absolut, care constituie materia ne-desemnată a omului[44].

E limpede aşadar că esenţa omului şi esenţa [85] lui Socrate nu diferă între ele decît prin deosebirea dintre desemnat şi ne-desemnat; de aceea şi Comentatorul spune,

«Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius». Sic etiam essentiam generis et essentia speciei secundum signatum [90] et non sigantum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique; quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam [95] constitutivam quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; immo quidquid est in specie, [100] est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto.

Hoc autem quomodo contigat videri poterit, [105] si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus; non enim potest esse eo modo genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus [110] enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis. Contigit autem in rebus [115] ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet, et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem quae est habere talem formam [120] ut in ea possint

referindu-se la cartea a şaptea a *Metafizicii*, că «Socrate nu este altceva decît animalitate[45] şi raţionalitate, care sunt cviditatea sa»[46]. Tot astfel, esenţa genului şi esenţa speciei [90] diferă prin deosebirea dintre desemnat şi ne-desemnat, cu toate că modul de desemnare este altul în fiecare din cele două cazuri; căci desemnarea individului raportat la specie se petrece prin materia care este determinată de anumite dimensiuni, pe cînd desemnarea speciei, raportată la gen, se petrece prin diferenţa [95] constitutivă care este dedusă din forma lucrului[47]. Însă această determinare sau desemnare care se găseşte în specie prin raportare la gen nu se petrece printr-un ceva aflat în esenţa speciei care să nu fiinţeze în nici un fel şi în esenţa genului; ba, dimpotrivă, orice există în specie [100] fiinţează şi în gen, ca ceva nedeterminat[48]. Căci, dacă 'fiinţă animată' n-ar fi întregul care este omul, ci o parte din el, nu s-ar putea afirma despre ea aceasta, deoarece niciodată partea nu poate fi predicată despre întregul căreia îi aparţine[49].

Cum se petrece acest fapt se va putea vedea [105] dacă se examinează în ce mod diferă corpul înţeles ca parte a unei fiinţe animate de corpul înţeles ca gen; căci, într-adevăr, genul nu se poate manifesta în acelaşi chip (în care s-ar manifesta) ca parte a unui întreg. Cuvîntul *corp* poate fi înţeles în chipuri diferite; anume, *corp*, [110] în măsura în care este privit sub aspectul genului[50] substanţei, numeşte ceva care deţine o astfel de natură, încît îi pot fi desemnate trei dimensiuni; înseşi aceste trei dimensiuni desemnate reprezintă corpul în măsura în care este considerat sub genul cantităţii. În cazul lucrurilor, se întîmplă [115] că ceva care deţine o anumită desăvîrşire ajunge ulterior la o altă desăvîrşire, după cum este evident în cazul omului, care are o natură senzitivă, iar apoi şi una intelectivă. Tot aşa, peste această perfecţiune, care constă în a avea o astfel de

tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium [125] dimensionum, cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, sed, si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti; et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis; quia sic [130] anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus, constituetur animal.

Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo [135] accipi ut significet rem quandam quae habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possunt designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio, sive non; et hoc modo corpus erit genus animalis, [140] quia in animali nihil erit accipere quod non in corpore implicite contineatur. Non enim anima est alia forma ab illa per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo cum dicebatur quod „corpus est quod habet talem [145] formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo", intelligebatur quaecumque forma esset, sive anima, sive lapideitas, sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. [150]

Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem

formă [120] încît prin ea să poată fi desemnate trei dimensiuni, se poate adăuga o altă perfecţiune, cum este viaţa sau altceva de acest fel. Numele *corp* poate aşadar să semnifice un lucru avînd o formă din care derivă în el desemnabilitatea [125] celor trei dimensiuni, dar în aşa fel încît din acea formă să nu mai derive nici o perfecţiune ulterioară, ci, dacă se mai adaugă cumva şi altceva, acest altceva să vină din afara semnificaţiei corpului înţeles în acest sens; în acest chip, corpul va fi o parte integrantă şi materială a fiinţei animate – căci astfel [130] sufletul se va afla în afara a ceea ce este semnificat prin numele *corp* şi va fi adăugat acestui corp în aşa fel încît din chiar cele două (elemente), adică sufletul şi corpul, fiinţa animată s-ar constitui ca din două părţi.

Numele *corp* poate fi înţeles şi într-un alt mod, [135] şi anume aşa încît să semnifice un lucru care să deţină o formă pe temeiul căreia să poată fi desemnate trei dimensiuni (ale lucrului respectiv), oricare ar fi acea formă, fie că din ea ar putea să derive o perfecţiune ulterioară, fie că nu (ar putea); în acest sens, corpul va fi genul fiinţei animate, [140] deoarece în fiinţa animată nu se cuprinde nimic care să nu fi fost conţinut în corp în mod implicit. Într-adevăr, sufletul nu este o altă formă decît cea prin care se pot desemna în lucrul respectiv cele trei dimensiuni, şi astfel, cînd spunem că „un corp este ceea ce deţine o formă[51] [145] pe temeiul căreia pot fi desemnate în el trei dimensiuni", înţelegem că este vorba despre o formă oarecare: fie suflet, fie lapideitate[52], fie vreo altă formă oarecare. Astfel, forma fiinţei animate este cuprinsă în mod implicit în forma corpului, în măsura în care corpul este genul fiinţei animate. [150]

Tot la fel se constituie şi relaţia de la fiinţa animată către om. Căci dacă *fiinţă animată* ar denumi doar un anumit

perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque [155] alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum comparatis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis; et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cuius forma [160] potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma; sive sit anima sensibilis tantum, sive sensibilis et rationalis simul.

Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum [165] materiam. Similiter etiam et differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam definitio significat totum, vel etiam species. Sed tamen diversimode: quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id [170] quod est materiale in re sine determinatione propriae formae; unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia; ut patet quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones; [175] quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinata sumpta, praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata; ut patet [180] cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam: non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra [185] essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non

lucru care deţine o astfel de perfecţiune încît să poată să perceapă şi să se mişte datorită unui principiu existent[53] în sine, prin excluderea altei perfecţiuni, atunci orice [155] altă perfecţiune adăugată ulterior s-ar raporta la *fiinţa animată* ca o parte componentă şi nu ca o perfecţiune conţinută implicit în conceptul de *fiinţă animată*; şi, în acest chip, *fiinţa animată* n-ar mai fi un gen. Dimpotrivă, fiinţa animată este un gen în măsura în care semnifică un lucru anume, din a cărui formă [160] pot decurge capacitatea de percepere şi mişcarea, oricare ar fi respectiva formă, numai să fie un suflet dotat cu simţire ori un suflet dotat deopotrivă şi cu simţire, dar şi cu raţiune.

Aşadar, genul semnifică în chip nedeterminat întregul care se află în specie, şi nu semnifică numai [165] materia. La fel şi diferenţa semnifică întregul şi nu doar forma; chiar şi definiţia semnifică întregul, sau chiar şi specia. Însă într-un chip diferit: fiindcă genul semnifică un întreg în calitate de denominaţie determinînd [170] ceea ce este material într-un lucru, fără determinarea unei forme particulare; iată de ce genul este dedus din materie – deşi el nu este materie; e limpede că numele *corp* se constituie pornind de la ceea ce deţine o asemenea perfecţiune încît în el pot fi desemnate trei dimensiuni; [175] această perfecţiune se comportă ca materie pentru o perfecţiune ulterioară. Dimpotrivă, diferenţa este asemenea unei anume denominaţii obţinute dintr-o formă determinată, abstracţie făcînd de materia determinată conform primei sale accepţiuni, de exemplu, [180] cînd se rosteşte *animat* – adică ceea ce are suflet –, nu se determină ceea ce fiinţează, fie el corp sau orice altceva[54]. De aceea spune Avicenna[55] că genul, în cazul diferenţei, nu este înţeles ca o parte a esenţei acesteia, ci doar ca un fiind din afara [185] esenţei, după cum un subiect fiinţează prin raportare la conceptul proprietăţilor

praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaphysicae et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed [190] definitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

Et ex hoc patet ratio quare genus et species et [195] differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quam illa; quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma [200] sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam res tertia [205] constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed, si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. [210] Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis; ex quibus [215] duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus

(sale). Din această cauză, după cum spune Filosoful în cartea a treia a *Metafizicii*[56] şi în cartea a patra a *Topicelor*[57], genul nu este predicat propriu-zis în legătură cu diferenţa, decît precum, probabil, subiectul este predicat în legătură cu proprietatea (sa)[58]. Însă [190] definiţia sau specia cuprinde două (elemente), şi anume atît materia determinată pe care o desemnează numele *gen*, cît şi forma determinată pe care o desemnează numele *diferenţă*[59].

De aici apare clar temeiul pentru care, în natură, genul, specia şi [195] diferenţa corespund, în mod proporţional, materiei, formei şi compusului, deşi nu sunt identice cu acestea; căci nici genul nu este materie, fiind dedus din materie drept ceva care semnifică întregul, şi nici diferenţa nu este formă, ci [200] este dedusă din formă, drept ceva care semnifică întregul[60]. De aceea spunem că omul este un animat raţional şi nu că este alcătuit din 'animat' şi din 'raţional', ca atunci cînd spunem că este alcătuit din suflet şi din corp. Se spune că omul este alcătuit din suflet şi din corp în măsura în care din două lucruri se constituie [205] un al treilea lucru, care nu este nici unul şi nici altul dintre ele. Omul nu este, într-adevăr, nici suflet şi nici corp. Dar, dacă s-ar afirma că omul, într-un anume mod, este alcătuit din animat şi raţional, nu înseamnă că el ar fi ca un al treilea lucru alcătuit din altele două, ci ca un al treilea concept, obţinut din alte două concepte. [210] Conceptul 'animat' se prezintă fără determinarea formei unei specii şi exprimă natura lucrului pornind de la ceea ce este material prin raportare la perfecţiunea ultimă. La rîndul său, 'raţional', conceptul diferenţei, constă în determinarea formei unei specii; din aceste [215] două concepte se constituie conceptul speciei sau al definiţiei. Şi astfel, după cum un lucru alcătuit din altele nu preia predicaţia lucrurilor din care este el alcătuit, tot aşa nici conceptul nu preia predicaţia

recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus [220] constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus aut differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia, [225] quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit. Non autem ita, quod illud quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma [230] determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per [235] genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod, per additionem differentiae, remota illa [240] indeterminatione quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod, sicut id [245] quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet [250] totum id quod essentialiter est in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo

conceptelor din care [220] este constituit: căci nu afirmăm că definiţia este un gen sau o diferenţă[61].

Cu toate că genul semnifică întreaga esenţă a speciei, nu este totuşi necesar ca diversele specii care aparţin aceluiaşi gen să aibă aceeaşi esenţă, [225] fiindcă unitatea genului provine tocmai din indeterminare sau non-diferenţă[62]. Însă aceasta nu se petrece aşa încît ceea ce este semnificat prin *gen* să fie, în diferite specii, o natură unică din punct de vedere numeric, căreia să i se adauge un alt lucru, care ar fi diferenţa determinînd genul, după cum forma [230] determină materia, care este unică prin număr; ci, dimpotrivă, se petrece aşa, deoarece genul semnifică o anumită formă – totuşi, nu una sau cealaltă în chip determinat –, pe care o exprimă printr-o diferenţă determinată şi care nu este altă formă decît aceea care va fi semnificată într-un mod nedeterminat cu ajutorul [235] genului. De aceea, în cartea a unsprezecea a *Metafizicii,* Comentatorul spune că materia primă este declarată unitară pe temeiul îndepărtării tututor formelor, în vreme ce genul este declarat unitar pe temeiul caracterului comun al formei desemnate[63]. De aici se vede clar că, dacă, prin adăugarea diferenţei, s-ar suprima această [240] indeterminare care a fost cauza unităţii genului, ar rămîne nişte specii diferite prin esenţă.

Şi fiindcă, după cum s-a spus, natura speciei este indeterminată prin raportare la individ, ca şi natura genului prin raportare la specie, rezultă că, după cum [245] ceea ce este gen, în măsura în care a fost predicat în legătură cu o specie, implică în semnificaţia sa, deşi indistinct, întregul care se află în mod determinat în specie, tot astfel şi ceea ce este specie, în măsura în care este predicată în legătură cu un individ, trebuie să semnifice [250] întregul care se află în mod esenţial în individ, numai că într-un chip indistinct. În acest mod, esenţa speciei este semnificată

de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est [255] principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo [260] continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod est homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars [265] non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, [270] licet sit composita, non tamen est homo: immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio [275] autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. [280] Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma

prin numele *om*; de aceea, *om* este predicat în legătură cu Socrate. Dacă însă natura speciei ar fi semnificată excluzîndu-se materia desemnată, care este [255] principiul individuaţiei[64], atunci ea s-ar comporta în felul unei părţi; acestui caz îi corespunde semnificarea prin numele *umanitate*[65], căci *umanitate* desemnează (calitatea) datorită căreia omul este om. Materia desemnată însă nu este ceva datorită căruia omul este om, şi de aceea în nici un chip [260] ea nu este socotită în rîndul acelor (determinări) prin care omul deţine faptul că este om. Aşadar, întrucît *umanitate* cuprinde în conceptul său numai ceea ce conferă omului (calitatea) de a fi om, devine limpede că din acest concept materia desemnată este exclusă sau îndepărtată. Apoi, fiindcă partea [265] nu poate fi predicată în legătură cu întregul, rezultă că conceptul 'umanitate' nu este predicat nici în legătură cu omul, nici în legătură cu Socrate. De aceea spune Avicenna că cviditatea unui compus nu este identică cu compusul căruia îi aparţine acea cviditate[66], deşi însăşi această cviditate este compusă; astfel, 'umanitate', [270] în ciuda faptului că este compusă[67], nu este totuşi 'om', ba, mai mult chiar, ea trebuie acceptată în cadrul a altceva, şi anume al materiei desemnate.

Dar, fiindcă, după cum s-a spus, desemnarea speciei prin raportare la gen se petrece cu ajutorul formei, iar desemnarea [275] individului prin raportare la specie se petrece cu ajutorul materiei, rezultă că, făcînd abstracţie de forma determinată care produce specia, trebuie ca numele care semnifică de unde este dedusă natura genului să semnifice partea materială a întregului în felul în care, de pildă, corpul este partea materială a omului. [280] În schimb, numele care, abstracţie făcînd de materia desemnată, semnifică de unde este dedusă natura speciei va semnifica partea formală. Astfel, umanitatea este semnificată ca o

quaedam, et dicitur quod est forma totius; non quidem quasi superaddita [285] partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius; sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum per quae nata est materia [290] designari.

Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est; quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum [295] scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, [300] quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem; unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum de re; [305] dicimus enim Socratem esse essentiam quandam, et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

anumită formă şi spunem despre ea că este forma unui întreg; desigur, nu ca şi cum ar fi adăugată [285] din afară părţilor esenţiale, adică formei şi materiei, cum, de pildă, forma casei se adaugă părţilor sale integrante, ci, mai degrabă, ea este o formă care reprezintă întregul, adică incluzînd formă şi materie, abstracţie făcînd totuşi de faptele prin care materia a fost produsă [290] spre a fi desemnată[68].

E limpede prin urmare că numele *om* şi numele *umanitate* semnifică esenţa omului, dar în chipuri diferite, după cum s-a spus; căci numele *om* semnifică esenţa ca întreg, adică în măsura [295] în care acest fapt nu face abstracţie de desemnarea materiei, ci o conţine în mod implicit şi indistinct, la fel cum s-a spus că genul conţine diferenţa; de aceea numele *om* este predicat în legătură cu indivizii. Însă numele *umanitate* semnifică esenţa ca parte, [300] fiindcă el nu conţine în semnificaţia sa decît ceea ce aparţine omului în măsura în care este om şi în măsura în care face abstracţie de orice desemnare; de aceea, (acest cuvînt) nu este predicat în legătură cu indivizii umani. Din această cauză, numele *esenţă* îl găsim uneori predicat în legătură cu un anume lucru, [305] spunînd de pildă că Socrate *este* o anume esenţă, iar alteori îl găsim negat, ca atunci cînd spunem că esenţa lui Socrate nu este Socrate[69].

Capitulum III

Quomodo se habeat essentia ad rationem generis, speciei et differentiae

Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis et speciei et differentiae. Quia autem id cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de [5] hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas [10] non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est quaedam res existens extra [15] singularia, ut Platonici ponebant; quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et [20] ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel

CAPITOLUL AL III-LEA

Cum se raportează esența la conceptele de gen, specie și diferență

După ce am văzut deci ce semnifică numele *esență* în cazul substanțelor compuse, trebuie să luăm în considerare cum se comportă esența față de conceptele de gen, specie și diferență. Ceea ce se potrivește însă conceptelor de gen, specie și diferență poate fi predicat [5] numai în legătură cu un lucru anume, particular și desemnat; de aceea, este cu neputință ca un concept universal, cum sunt cele de gen și specie, să se potrivească esenței în măsura în care aceasta este semnificată în calitate de parte, ca de exemplu, prin numele *umanitate* sau *animalitate*[70]. Iată de ce Avicenna afirmă că raționalitatea [10] nu este diferență, ci principiu al diferenței[71]; din același motiv, umanitatea nu este specie și nici animalitatea nu este gen. Tot la fel, nu se poate spune nici că noțiunile de gen și specie se potrivesc esenței în măsura în care aceasta este concepută ca un anume lucru existînd în afara [15] lucrurilor particulare, cum socoteau platonicienii[72]; fiindcă, în acest chip, genul și specia n-ar fi predicate în legătură cu un anumit individ; căci nu s-ar putea, desigur, spune că Socrate ar fi ceva care este separat de el și nici că acest ceva separat ar contribui la cunoașterea acelui lucru particular. Ca urmare, [20] nu rămîne decît (să socotim) că noțiunile de gen și specie se potrivesc esenței în măsura în care aceasta este semnificată ca întreg, după

animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est. [25]

Natura autem vel essentia sic accepta dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi; [30] unde, quidquid aliorum attribuatur sibi, falsa erit attributio. Verbi gratia homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in eius definitione cadunt; album vero aut nigrum, vel quidquid huiusmodi quod non est de ratione [35] humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. [40] Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio [45] modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo; et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod [50] homo.

Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima; et secundum utrumque

cum, de pildă, prin numele *om* sau *animal*, esenţa cuprinde în mod implicit şi indistinct acel întreg care se găseşte în individ. [25]

Natura sau esenţa, astfel înţeleasă, poate fi însă privită în două feluri. Mai întîi[73], potrivit propriului concept, privit în mod absolut; în această accepţiune, nu este adevărat în legătură cu natura decît ceea ce i se potriveşte, în conformitate cu ceea ce ea este; [30] de aici urmează că orice îi este atribuit din partea altor lucruri va constitui o atribuire falsă. De exemplu, omului, în măsura în care este om, i se potrivesc *raţional* şi *animal*, precum şi alte (atribuiri) care se includ în definiţia sa; *alb* însă şi *negru* sau orice altceva de acest fel, care nu aparţine conceptului [35] de 'umanitate', nu se potrivesc omului în măsura în care este om[74]. De aceea, în cazul în care ne-am întreba dacă natura, astfel înţeleasă, poate fi considerată una sau multiplă, nici una din presupuneri nu trebuie acceptată, fiindcă amîndouă se situează în afara semnificaţiei 'umanitate' şi, pe de altă parte, amîndouă pot să-i aparţină. [40] Căci dacă pluralitatea ar aparţine conceptului de 'umanitate', atunci natura n-ar putea fi niciodată singulară, cum totuşi ea este, în măsura în care aparţine lui Socrate. Tot aşa, dacă unicitatea ar aparţine conceptului de 'umanitate', atunci una şi aceeaşi natură ar aparţine atît lui Platon, cît şi lui Socrate şi nu s-ar putea multiplica în mai mulţi indivizi. În al doilea [45] rînd, natura poate fi privită pornindu-se de la fiinţarea pe care ea o deţine într-unul sau altul (dintre indivizi); astfel, este predicat în legătură cu natura respectivă un lucru, la modul accidental[75], pe temeiul a ceva în care ea se află, ca de exemplu atunci cînd spunem că omul este alb fiindcă Socrate este alb, deşi această (calitate) nu se potriveşte omului (în general), în măsura în care este [50] om.

Această natură deţine o dublă fiinţare: prima, în fiindurile singulare[76], iar a doua în suflet; conform fiecăruia din

consequuntur dictam naturam accidentia; in singularibus etiam habet multiplex esse [55] secundum singularium diversitatem. Et tamen ipsi naturae, secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis inquantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, [60] quia si esse in hoc singulari conveniret homini inquantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conveniret homini inquantum est homo, non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere [65] quod homo, non inquantum est homo, habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura [70] sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus.

Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem [75] humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Socrate [80] non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel

aceste două (moduri de fiinţare), natura sus-numită este însoţită de diferite accidente; în (fiindurile) singulare, ea deţine o fiinţare multiplă, [55] conform diversităţii acestor (fiinduri) singulare. Şi totuşi, nici unul din aceste două moduri de fiinţare nu i se circumscrie naturii înţelese potrivit primului punct de vedere, şi anume celui absolut. Căci este fals să afirmăm că esenţa omului ca atare ar deţine o fiinţare în acest fiind singular, [60] deoarece, dacă omului, în măsura în care este om[77], i s-ar potrivi să fiinţeze în acest fiind singular, atunci el n-ar putea fiinţa niciodată în afara acestui (fiind) singular; de asemenea, dacă omului, în măsura în care este om, i s-ar potrivi să nu fiinţeze în acest (fiind) singular, atunci el nu s-ar situa niciodată (ca om) în interiorul fiindului particular respectiv. Este însă corect să spunem [65] că omului, în măsura în care este om, nu-i este dat să fiinţeze nici într-unul sau într-altul dintre (fiindurile) singulare, nici în suflet[78]. Devine clar, prin urmare, că natura omului, înţeleasă la modul absolut, face abstracţie de orice fiinţare, dar totuşi în aşa fel încît nu se petrece excluderea nici unuia dintre aceste (moduri de fiinţare)[79]. Astfel înţeleasă, [70] natura este predicată în legătură cu toţi indivizii.

Nu se poate totuşi afirma că naturii, astfel înţelese, i s-ar potrivi conceptul de 'universal', deoarece acest concept include (noţiunile) de 'unitate' şi 'comunitate'[80]. Naturii umane însă, [75] înţeleasă în mod absolut, nu i se potriveşte nici una din aceste două (noţiuni). Căci, dacă noţiunea de 'comunitate' ar fi inclusă în semnificaţia conceptului de om[81], atunci, oriunde s-ar găsi 'umanitate', s-ar găsi şi 'comunitate'; or, această (ipoteză) este falsă, fiindcă în Socrate [80] nu se află nici un fel de comunitate, ci tot ce-i aparţine se află în el individualizat. De asemenea, nu se poate spune nici că noţiunea de gen sau cea de specie

speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura [85] humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Reliquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. [90]

Ipsa enim natura humana habet esse in intelectu abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et inducens in omnium [95] cognitionem, inquantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator, in primo De anima, quod «intellectus est qui agit [100] universalitatem in rebus»; hoc etiam dicit Avicenna in sua Metaphysica. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen, secundum quod [105] habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quaedam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris, in tertio De anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere; quia non est [110] universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum; sicut etiam si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa

convin naturii umane conform fiinţării pe care aceasta o deţine în indivizi, întrucît în indivizi natura [85] umană nu se produce în conformitate cu unitatea, ca şi cum ar fi un ceva unic, potrivindu-se tuturor (indivizilor), fapt reclamat de conceptul de 'universal'[82]. Rămîne deci să considerăm că noţiunea de specie convine naturii umane în conformitate cu acea anume fiinţare pe care o deţine în intelect. [90]

Căci însăşi natura umană deţine în intelect o fiinţare abstrasă din toate principiile individualizatoare. De aceea, ea deţine un concept[83] uniform pentru toţi indivizii care există în afara sufletului[84], după cum, deopotrivă, ea este o întruchipare[85] (unică) pentru toţi (indivizii), conducînd (singură) [95] la recunoaşterea tuturor, în măsura în care sunt oameni. Şi, pe temeiul faptului că (natura umană) deţine o astfel de relaţie cu toţi indivizii, intelectul descoperă conceptul de specie şi şi-l însuşeşte ; din acest motiv, în comentariul său la *Despre suflet*, I, Comentatorul afirmă că «intelectul este cel care produce [100] universalitatea în lucruri»[86]; acelaşi lucru îl afirmă şi Avicenna în *Metafizica* sa[87]. Şi, în ciuda faptului că acestei naturi constituite în intelect îi este propriu conceptul de 'universal' în măsura în care ea se leagă de lucruri din afara sufletului, totuşi, fiindcă reprezintă una şi aceeaşi întruchipare pentru toţi indivizii, [105] ea este – întrucît deţine fiinţare în vreun intelect – o specie concepută ca ceva particular. Iată de ce apare evidentă greşeala Comentatorului care, în comentariul său la *Despre suflet*, III, a voit ca, din universalitatea formei recunoscute prin intelect, să deducă unitatea intelectului în toţi oamenii[88]; căci [110] universalitatea aparţine acestei forme nu conform fiinţării pe care ea o deţine în cadrul intelectului, ci în măsura în care se referă la lucruri în calitate de întruchipare[89] a acestora; astfel, de exemplu, dacă ar exista o statuie corporală reprezentînd mai mulţi oameni, este evident

imago vel species statuae [115] haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia ; sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.

Et quia naturae humanae, secundum suam [120] absolutam considerationem, convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen [125] speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur : „Socrates est species" ; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo ; [130] quidquid enim convenit homini in quantum est homo, praedicatur de Socrate.

Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius definitione ponatur. Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem [135] intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis quae est genus, quae similiter per actionem intellectus [140] completur. Nihilominus tamen id cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine [145] animal.

Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei ; quia ratio speciei non est de his quae

că imaginea sau aspectul statuii [115] ar deţine o fiinţare singulară şi proprie, în măsura în care ar fiinţa în cadrul acestei materii (determinate); în schimb, conceptul de 'comunitate' l-ar deţine în măsura în care ar fi o reprezentare comună a unei pluralităţi.

Şi, fiindcă natura umană, [120] considerată în absolut, poate fi predicată în legătură cu Socrate, însă conceptul de specie nu i se potriveşte la modul absolut, ci face parte dintre accidentele care însoţesc natura umană[90] conform fiinţării pe care ea o deţine în intelect, numele [125] *specie* nu este predicat despre Socrate, aşa încît să se poată spune „Socrate este o specie"; aceasta s-ar întîmpla în mod necesar cînd conceptul de specie ar fi potrivit pentru om conform fiinţării pe care omul o deţine în Socrate sau conform unei abordări absolute a omului, şi anume în măsura în care este om; [130] căci tot ceea ce convine omului în măsura în care este om este predicat în legătură cu Socrate[91].

Şi totuşi, genului ca atare i se potriveşte să fie predicat, căci aceasta face parte din definiţia sa. Predicaţia este ceva care se desăvîrşeşte prin acţiunea [135] intelectului care compune şi separă[92], este ceva care-şi are, drept fundament în lucrul însuşi, unitatea dintre două (componente), între care unul este afirmat despre celălalt. De aceea, conceptul de predicabilitate poate fi inclus în semnificaţia conceptului de gen, care se desăvîrşeşte, şi el, prin acţiunea [140] intelectului. Totuşi, cel căruia raţiunea îi atribuie conceptul de predicabilitate, îmbinîndu-l cu un altul, nu este chiar conceptul de gen (ca atare)[93], ci, mai degrabă, cel căruia raţiunea îi atribuie conceptul de gen, ca în cazul faptului semnificat prin numele [145] *animat*.

Se clarifică astfel în ce modalitate se comportă esenţa sau natura faţă de conceptul de specie; căci conceptul de

conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus [150] quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo; sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae. [155]

specie nu ţine nici de ceea ce îi convine conform unei tratări absolute, nici de accidentele [150] care însoţesc esenţa conform fiinţării pe care aceasta o deţine în afara spiritului[94], cum sunt, de pildă, albul şi negrul; conceptul de specie priveşte accidentele care însoţesc esenţa conform fiinţării pe care aceasta o deţine în intelect; în acest mod esenţei i se potrivesc conceptul de gen şi cel de diferenţă[95]. [155]

Capitulum IV

Per quem modum sit essentia in substantiis separatis

Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem materiae et formae quidam [5] nituntur inducere in intelligentias et animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque [10] omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles [15] in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam [20] partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.

CAPITOLUL AL IV-LEA

În ce chip se află esența în substanțele separate

Rămîne acum de văzut în ce chip se comportă esența în cazul substanțelor separate, adică în suflet, în intelect și în cauza primă[96]. În vreme ce toți acceptă[97] simplitatea cauzei prime, unii [5] se străduiesc totuși să introducă în inteligențe și în suflet o anumită îmbinare între formă și materie; întemeietorul acestei poziții pare să fi fost Avicebron, autorul lucrării *Izvorul vieții*[98]. Însă această (părere) se opune în general afirmațiilor filosofilor, fiindcă aceștia le consideră substanțe separate și dovedesc că ele ființează în afară [10] de orice materie. Cea mai puternică dovadă în acest sens constă în puterea de înțelegere care rezidă în aceste (substanțe)[99]. Ne dăm seama limpede că formele nu sunt inteligibile în act decît în măsura în care sunt separate de materie și de condiționările ei; ele nu sunt determinate să devină inteligibile [15] în act decît prin forța substanței intelective[100], în măsura în care sunt preluate de aceasta și sunt prelucrate de ea. Din această cauză, este necesar ca în orice substanță intelectivă să existe o desprindere totală de materie, în așa măsură încît nici materia [20] să nu constituie o parte a sa și nici ea să nu apară ca o formă imprimată în materie, cum este cazul formelor materiale[101].

Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae [25] corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oportet quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia [30] et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae secundum quod a materia abstrahuntur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in [35] substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse; et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici. [40]

Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo [45] materiae et formae, quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam. [50] Sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per [55] se

Nimeni nu poate spune însă că nu orice materie împiedică inteligibilitatea, ci doar materia corporală. Căci, dacă acest fapt ar fi dependent numai de materia [25] corporală, atunci, de vreme ce materia nu este considerată corporală decît în măsura în care se prezintă sub formă, corporală, ar trebui ca materia să primească acest impediment în calea inteligibilităţii tocmai de la această formă corporală. Şi aceasta nu se poate întîmpla, deoarece [30] însăşi forma corporală respectivă este inteligibilă în act, ca şi celelalte forme, în măsura în care este abstrasă din materie[102]. De aceea, în suflet şi în intelect nu există în nici un chip vreo îmbinare între materie şi formă, astfel încît esenţa să fie inclusă în ele ca [35] în substanţele corporale[103]. Aici se află însă o îmbinare între formă şi fiinţare[104], de unde se şi spune, în comentariul celei de-a noua propoziţii din cartea *Despre cauze*[105], că spiritul este ceva care deţine formă şi fiinţare; forma este înţeleasă aici drept cviditate ca atare, sau natură simplă. [40]

Este uşor de priceput de ce aşa stau lucrurile. Căci, ori de cîte ori două (lucruri) se comportă unul faţă de altul astfel încît unul să fie cauza fiinţării celuilalt, acela (dintre ele) care îndeplineşte rolul de cauză poate să deţină fiinţare şi fără celălalt, dar nu şi invers. Altfel se vădeşte însă a fi relaţia [45] dintre materie şi formă, încît forma conferă fiinţă materiei[106]; şi, de aceea, este cu neputinţă ca materia să fiinţeze fără vreo formă anumită; totuşi, nu este imposibil ca o anume formă să fiinţeze fără materie. Căci forma ca atare nu se află într-o (relaţie de) dependenţă faţă de materie. [50] Dar, dacă există unele forme care nu pot fiinţa decît în legătură cu materia, acest fapt se petrece ca urmare a depărtării faţă de principiul prim, care este actualitate primă şi pură. De aici (rezultă) că acele forme care se află cel mai aproape de principiul prim sunt forme [55] subzistînd

sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est. Et huiusmodi formae sunt intelligentiae, et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. [60]

In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam; essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur [65] duae aliae differentiae. Una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re [70] composita: non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens; et ideo, quocumque modo sumatur [75] essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod «quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex», quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quia essentiae rerum compositarum ex eo quod [80] recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sunt idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo [85] oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei,

prin sine, fără materie. Căci, după cum s-a spus, forma, potrivit (criteriilor) genului său ca întreg, nu are nevoie de materie. Astfel de forme sunt inteligenţele şi, de aceea, nu este necesar ca esenţele sau cviditățile acestui tip de substanţe să fie altceva decît forma însăşi. [60]

Esenţa substanţei compuse şi cea a substanţei simple diferă aşadar între ele prin aceea că esenţa substanţei compuse nu este doar formă, ci cuprinde şi formă, şi materie, pe cînd esenţa substanţei simple este numai formă. De aici rezultă [65] alte două deosebiri. Prima constă în faptul că esenţa substanţei compuse poate fi semnificată fie ca întreg, fie ca parte, ceea ce se petrece ca urmare a desemnării materiei, cum s-a mai spus[107]. De aceea, esenţa lucrului compus nu poate fi predicată în orice chip în legătură cu însuşi acel lucru [70] compus : căci nu se poate spune că un om este cviditatea sa[108]. Însă esenţa unui lucru simplu, care este forma sa, nu poate fi semnificată decît ca întreg, deoarece, în afară de formă, nu există aici nimic altceva care să conţină cviditatea, asemenea unui vas ; de aceea, despre o substanţă simplă poate fi predicată esenţa sa, [75] înţeleasă în orice sens. Întemeindu-se pe acest fapt, Avicenna[109] spune că «cviditatea unui (lucru) simplu este ea însăşi simplă», deoarece nu există nimic altceva care să conţină această cviditate. A doua diferenţă constă în aceea că esenţele lucrurilor compuse, pe temeiul faptului [80] că sunt obţinute în cadrul materiei desemnate, se multiplică în funcţie de segmentarea acestei materii desemnate, de unde rezultă că unele (lucruri) sunt identice în privinţa speciei şi diferite în privinţa numărului. Dar, fiindcă esenţa unei (substanţe) simple nu este obţinută în cadrul materiei, o asemenea multiplicare nu se poate petrece ; şi, de aceea, [85] se impune cu necesitate ca în astfel de substanţe să nu se afle mai mulţi indivizi de aceeaşi specie, ci să existe tot

sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.

Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae [90] tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae; et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens [95] compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae inelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, [100] et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse. Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat [105] plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum [110] est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut, si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet [115] additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem

atîtea specii cîţi indivizi sunt, după cum spune Avicenna[110] în mod expres.

Deşi asemenea substanţe sunt forme [90] pure, desprinse de materie, în ele nu predomină totuşi o simplitate deplină şi nu sunt nici actualitate pură, ci sunt amestecate cu potenţialitatea[111]; acest (adevăr) se clarifică în cele ce urmează. Orice nu aparţine conceptului de esenţă sau cviditate este ceva care provine din afară[112] şi alcătuieşte [95] un compus împreună cu esenţa, deoarece nici o esenţă nu poate fi concepută fără ceea ce constituie părţi ale sale. Pe de altă parte, orice esenţă sau cviditate poate fi concepută şi fără să cunoaştem ceva în legătură cu fiinţarea sa; căci pot să concep ceea ce este un om sau un fenix [100] şi totuşi să nu ştiu dacă aceştia deţin fiinţare în natura lucrurilor[113]. E limpede deci că fiinţarea este altceva decît esenţa sau cviditatea[114], dacă nu cumva ar exista un lucru a cărui cviditate este însăşi fiinţarea sa[115]. Acest lucru n-ar putea fi însă decît unic şi primordial, căci este cu neputinţă să se producă [105] multiplicarea a ceva altfel decît prin adăugirea unei oarecare diferenţe, aşa cum, de pildă, natura genului se multiplică în specii; (multiplicarea) se mai poate petrece atunci cînd forma este adoptată în diferite materii, cum se multiplică, de pildă, natura speciei în diferiţi indivizi[116]; şi (încă se mai poate produce multiplicare) atunci cînd o unitate [110] este privită în mod absolut[117] şi, deopotrivă, drept ceva inclus în altceva, ca în cazul în care, de pildă, dacă ar exista o căldură separată[118], ea ar fi altceva decît căldura neseparată, pe chiar temeiul separării sale. Dacă însă (admitem că) există vreun lucru care ar fi pură fiinţare, aşa încît fiinţarea însăşi să fie subzistentă, atunci această fiinţare n-ar primi [115] adaosul unei diferenţe, căci, (prin aceasta), deja n-ar mai fi o fiinţare pură, ci fiinţare căreia i se adaugă o formă oarecare; şi cu atît mai puţin ar putea

materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse, non [120] potest esse nisi una. Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est [125] forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. [130] Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet [135] quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua [140] res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et [145] hoc est causa prima, quae Deus est.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus

primi adaosul unei materii, căci atunci n-ar mai fi o fiinţare în sine, ci una materială. De aceea, nu rămîne (de admis) decît că un astfel de lucru care este propria sa fiinţare nu [120] poate fi decît unic[119]. Rezultă de aici ca necesar faptul că, în orice alt lucru, cu excepţia acestuia (primordial), una este fiinţarea şi altceva cviditatea, natura sau forma sa[120]. De aceea, este necesar ca, în cazul inteligenţelor, să existe o fiinţare în afara formei; şi din această cauză s-a spus că spiritul este [125] formă şi fiinţare.

De altfel, tot ceea ce se potriveşte unui lucru, ori se naşte potrivit principiilor naturii sale[121], precum proprietatea de a rîde la om[122], ori provine dintr-un oarecare principiu extrinsec[123], precum lumina din aer, datorată acţiunii soarelui. [130] Nu se poate admite însă că fiinţarea însăşi ar fi cauzată de chiar forma sau cviditatea lucrului – mă gîndesc aici la cauza eficientă[124] –, fiindcă atunci am avea un lucru care şi-ar fi el însuşi cauză şi care s-ar produce el însuşi întru fiinţare, ceea ce este cu neputinţă[125]. Este necesar aşadar (să admitem) [135] că orice astfel de lucru, a cărui fiinţare este altceva decît natura sa, îşi obţine fiinţarea de la altceva. Şi, fiindcă acel (lucru) care fiinţează prin altul se raportează la ceea ce este el prin sine ca la o cauză primă, este necesar să existe un alt lucru, [140] care să fie cauza fiinţării pentru toate celelalte lucruri, în temeiul faptului că el însuşi nu există decît ca fiinţare pură; dacă n-ar fi aşa, s-ar merge la infinit din cauză în cauză, de vreme ce orice lucru care nu este fiinţare pură are o cauză a fiinţării sale, cum s-a spus. Este evident deci că intelectul constă din formă şi fiinţare şi că îşi primeşte fiinţarea de la fiindul prim, care este fiinţare pură – iar [145] acesta este cauza primă, adică Dumnezeu[126].

Tot ceea ce primeşte ceva de la un altul se află în raport de potenţialitate faţă de acesta, iar ceea ce este primit din

eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in [150] potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi [155] quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in tertio De anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo [160] quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex „quo est" et „quod est", vel ex „quod est" et [165] „esse", ut Boetius dicit.

Et quia, in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit [170] in tertio De anima, quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, [175] quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.

afară în altceva reprezintă actualitatea acestui altceva[127]. Este deci necesar să admitem că forma sau cviditatea care este intelectul se află [150] în raport de potenţialitate faţă de fiinţarea pe care o primeşte de la Dumnezeu ; iar această fiinţare primită se comportă ca actualitate. Şi astfel, în inteligenţe se manifestă potenţialitatea şi actualitatea, dar nu şi forma şi materia – în afară de cazul în care tratăm aceste concepte în mod echivoc[128]. De aceea, expresii ca *a suferi, a primi, a fi subiect* şi altele de acelaşi fel [155], care par că, pe temeiul materiei, se potrivesc lucrurilor (reale), nu cu aceeaşi claritate pot fi predicate în legătură cu substanţele intelectuale şi cu cele corporale, cum spune şi Comentatorul în cartea a treia a lucrării *Despre suflet*[129]. Şi fiindcă, după cum s-a spus, cviditatea intelectului este intelectul însuşi, rezultă că [160] esenţa sau cviditatea sa este întocmai ce este el însuşi, în vreme ce fiinţarea sa, prin care el subzistă în ordinea naturală a lucrurilor, este primită de la Dumnezeu ; din această cauză, unii spun că substanţele de acest fel sunt compuse din „prin ce este" şi din „ce este"[130] sau, după cum se exprimă Boethius, [165] din „ce este" şi „fiinţare"[131].

Şi, întrucît în cazul inteligenţelor sunt admise potenţialitatea şi actualitatea, nu va fi dificil să descoperim o multitudine de spirite ; ceea ce ar fi fost cu neputinţă dacă ele nu ar fi deţinut nici o potenţialitate[132]. De aceea, în comentariul său la *Despre suflet*, III[133], [170] Comentatorul spune că, dacă nu am lua în seamă natura intelectului posibil[134], nu am putea descoperi multitudinea în substanţele separate. Aşadar, spiritele se deosebesc unul faţă de altul, potrivit gradului de potenţialitate şi de actualitate, astfel încît o inteligenţă superioară, [175] care se află cel mai aproape de (fiindul) suprem, deţine mai mult din actualitate şi mai puţin din potenţialitate ; şi tot aşa se orînduiesc şi celelalte.

Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad [180] formas intelligibiles sicut materia prima quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in tertio De anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae rasae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc, quod [185] inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, [190] quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non [195] est. In quibus esse invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum [200] quibus materia ad formam disponitur.

Această (gradare) se sfîrşeşte cu sufletul uman, care deţine ultimul rang în rîndul substanţelor intelectuale. De aceea, intelectul posibil[135] se comportă faţă de [180] formele inteligibile la fel cum materia primă[136], care deţine ultimul rang în fiinţa sensibilă, se comportă faţă de formele sensibile[137]; aşa spune şi Comentatorul în Comentariul său la *Despre suflet*, III[138]. Iată de ce Filosoful compară intelectul posibil al omului cu o tăbliţă pe care încă nu se află scris nimic[139]. Din cauza faptului că [185] deţine, între celelalte substanţe intelectuale, mai multă potenţialitate, intelectul posibil[140] al omului se situează atît de aproape de lucrurile materiale, încît un lucru material este atras să participe la fiinţa sa, pînă într-acolo că din suflet şi din corp rezultă o singură fiinţă, într-un singur compus, [190] deşi această fiinţă, în măsura în care aparţine sufletului, nu este dependentă de corp[141]. În urma acestei forme care este sufletul se aşază alte forme, deţinînd mai multă potenţialitate (decît sufletul) şi mai apropiate de materie, atît de mult, încît ele nu pot fiinţa [195] în afara materiei. Şi în rîndul acestor fiinţe ordinea şi gradarea[142] se regăsesc, pînă către formele prime ale elementelor[143], care sunt cele mai apropiate de materie. Aceste (forme prime) nu pot acţiona (de la sine), ci doar în conformitate cu cerinţa calităţilor active şi pasive, ca şi a altor [200] (determinări) prin care materia se pune la dispoziţia formei.

Capitulum V

Qualiter essentia sit diversimode in diversis

His igitur visis, patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes [5] quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum. Ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum; cum quidditas [10] vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species, sed esse diversum est in diversis.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse [15] tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi conditionis est ut ulla sibi additio fieri possit, unde per ipsam suam puritatem [20] est esse distinctum ab omni esse. Propter quod, in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio

CAPITOLUL AL V-LEA

Cum se află esența în chip diferit în lucruri diferite

După ce am constatat acestea, devine limpede chipul în care se manifestă esența în diferite (lucruri). Căci în (diferitele) substanțe[144] esența se întruchipează în trei feluri. Există mai întîi ceva, precum Dumnezeu, a cărui esență este însăși ființarea sa[145]; de aceea sunt unii filosofi[146] care spun [5] că Dumnezeu nu are cviditate sau esență, deoarece esența sa nu este altceva decît ființarea sa[147]. De aici rezultă că Dumnezeu nu se încadrează într-un gen, căci tot ceea ce se înscrie într-un gen ar trebui să dețină o cviditate în afara ființării sale, pentru că natura sau cviditatea [10] genului sau a speciei nu prezintă diferențieri, conform conceptului propriu al naturii, în lucrurile cărora le aparțin genul sau specia[148] (respective), pe cînd ființarea este diferită în cadrul diferitelor (ființe)[149].

Cînd afirmăm că Dumnezeu este ființare pură, [15] nu trebuie să cădem în eroarea acelora care au susținut că Dumnezeu este acea ființă universală din care toate celelalte lucruri derivă în mod formal[150]. Căci această ființă care este Dumnezeu are o astfel de alcătuire, încît nu i se poate aduce nici o adăugire, și de aceea, prin însăși puritatea sa, [20] el este o ființă deosebită de oricare alte ființe. Iată de ce în comentariul celei de-a noua propoziții din lucrarea *Despre cauze* se spune că individuația cauzei prime, care

primae causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non [25] includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non [30] oportet quod deficiant ei reliquiae perfectiones vel nobilitates. Immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus propter, quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator, in quinto Metaphysicae dicunt; sed [35] habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex; sicut, si aliquis per unam qualitatem posset efficere [40] operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse [45] quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in [50] aliqua materia. Et ideo dicitur in libro De causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius; sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non

este fiinţare pură, se petrece exclusiv prin bunăvoinţa sa[151]. În schimb, fiinţa comună[152] nu include în conceptul său nici o adăugire [25], după cum nu include nici eliminarea vreunei adăugiri; căci, dacă s-ar întîmpla aşa, n-ar putea fi conceput ca fiinţînd nimic în care, pe lîngă fiinţare, s-ar mai adăuga şi altceva[153].

De asemenea, deşi Dumnezeu este fiinţare pură, nu [30] este obligatoriu ca el să fie lipsit de celelalte feluri de perfecţiune şi demnitate. Dimpotrivă, el deţine toate perfecţiunile şi demnităţile care se află în toate genurile, din care cauză este denumit perfecţiunea pur şi simplu, cum se exprimă Filosoful[154] şi Comentatorul[155] în cartea a cincea a *Metafizicii*; însă [35] el deţine aceste (perfecţiuni şi demnităţi) într-un chip mai strălucit decît toate (celelalte) lucruri, fiindcă ele formează în el o unitate, pe cînd în celelalte lucruri se manifestă ca o mare diversitate. Şi aceasta pentru că toate aceste perfecţiuni i se potrivesc (lui Dumnezeu) în conformitate cu fiinţarea sa simplă; după cum, dacă cineva ar putea ca printr-o singură calitate să producă [40] operaţiile tuturor calităţilor, ar ajunge să deţină în cadrul aceleiaşi singure calităţi toate celelalte calităţi[156], tot aşa şi Dumnezeu deţine în însăşi fiinţarea sa toate perfecţiunile[157].

Într-un al doilea mod, esenţa se găseşte în substanţele intelectuale create, în care fiinţarea este altceva [45] decît esenţa, cu toate că această esenţă se manifestă în afara materiei. Din această cauză, fiinţa lor nu este absolută, ci dobîndită, şi de aceea determinată şi limitată la capacitatea naturii receptoare; natura sau cviditatea lor este însă absolută, nedobîndită în cadrul [50] vreunei materii. De aceea, în cartea *Despre cauze*, se spune că spiritele sunt non-finite dedesubt şi finite deasupra[158]; într-adevăr, sunt finite în privinţa fiinţării lor, pe care o primesc de la ceva superior, dar nu sunt totuşi finite în privinţa (laturii) inferioare,

limitantur ad [55] capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana, propter corpus cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter [60] dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore cuius est actus, non tamen oportet ut, substracto corpore, individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi [65] esse individuatum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio pendet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non [70] quantum ad sui finem.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento; et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae [75] propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilius etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes [80] ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentiae earum nec per se, nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum est, quod non eodem modo [85] sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis

deoarece formele lor nu sunt delimitate de [55] capacitatea unei materii oarecare de a le primi[159]. Ca urmare, în astfel de substanţe nu se găseşte, după cum s-a spus[160], o multitudine de indivizi de aceeaşi specie, cu excepţia sufletului uman, datorită corpului cu care el se uneşte. Şi, chiar dacă individuarea (sufletului uman), în mod întîmplător, [60] ar depinde de corp cît priveşte începutul ei, din cauză că sufletul nu-şi dobîndeşte fiinţarea individuată decît prin corpul căruia îi este actualitate[161], totuşi nu este obligatoriu ca individuaţia să dispară o dată cu suprimarea corpului; căci, deoarece sufletul uman deţine o fiinţare absolută, din care şi-a obţinut [65] fiinţarea individuată pe temeiul faptului că a devenit formă a unui anume corp[162], rezultă că această fiinţare (a sufletului uman) rămîne întotdeauna individuată[163]. Tocmai de aceea spune Avicenna[164] că individuarea sufletelor şi multiplicarea lor depind de un corp doar cît priveşte începutul, dar nu [70] şi sfîrşitul.

Şi, din faptul că în cazul acestor substanţe cviditatea nu este identică cu fiinţarea, urmează că ele se pot orîndui în cadrul enunţurilor predicative[165]; din această cauză, în cazul acestor substanţe se manifestă genul, specia şi diferenţa, deşi diferenţele lor [75] proprii ne sunt ascunse. Într-adevăr, în cazul lucrurilor perceptibile, tocmai diferenţele esenţiale ne sunt necunoscute; de aceea, aceste lucruri perceptibile sunt semnificate prin diferenţe accidentale, care îşi au originea în cele esenţiale, după cum, de pildă, cauza este semnalată prin efectul ei sau după cum caracterul biped [80] este dat ca diferenţă a omului[166]. În schimb, accidentele proprii ale substanţelor imateriale ne sunt necunoscute şi de aceea nu putem semnifica diferenţele lor nici prin ele însele, nici prin diferenţele accidentale[167]. [85]

Trebuie totuşi să ştim că genul şi diferenţa nu sunt luate în considerare în acelaşi mod în cazul substanţelor imateriale

sensibilibus; quia, in sensibilibus, genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa; unde dicit Avicenna in principio [90] libri sui De anima quod forma, in rebus compositis ex materia et forma, «est differentia simplex eius quod constituitur ex illa»; non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua Metaphysica; et [95] dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo, quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, [100] sed a tota quidditate; et ideo in principio De anima, dicit Avicenna quod differentiam simplicem «non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma».

Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur [105] genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod [110] consequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus; sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has [115] differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eamdem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in [120] participando eiusdem rationis albedinem;

şi în cel al substanţelor perceptibile ; în privinţa substanţelor perceptibile genul se desprinde din ceea ce este material în lucruri, pe cînd diferenţa se desprinde din ceea ce este formal în acestea ; la începutul cărţii sale [90] *Despre suflet*, Avicenna spune că, în cazul lucrurilor alcătuite din materie şi formă, forma «este diferenţa simplă a ceva care se constituie prin ea»[168], însă nu ca şi cum forma însăşi ar fi diferenţa, căci forma este temei al diferenţei, cum spune în *Metafizica* sa acelaşi (Avicenna)[169] ; şi [95] se numeşte simplă o asemenea diferenţă, pentru că este obţinută din ceva care este o parte din cviditatea lucrului, adică din formă[170]. Dar, întrucît substanţele imateriale sunt cviditǎţi simple, în cazul lor diferenţa nu mai poate fi obţinută din ceva care este o parte din cviditate, [100] ci de la întreaga cviditate ; de aceea şi Avicenna spune la începutul lucrării *Despre suflet* că «o diferenţă simplă nu deţin decît speciile ale căror esenţe sunt alcătuite din materie şi formă»[171].

La fel, în cazul substanţelor imateriale, genul este obţinut din ansamblul esenţei, [105] dar totuşi într-un mod diferit ; căci o substanţă separată se armonizează cu o alta în cadrul imaterialităţii, dar diferă între ele în privinţa gradului de perfecţiune, potrivit cu îndepărtarea faţă de potenţialitate şi cu apropierea faţă de actualitatea pură[172]. Şi astfel, în cazul substanţelor imateriale, genul este obţinut (prin abstragere) din ceea ce [110] le însoţeşte ca urmare a imaterialităţii lor ; exemple sunt capacitatea de înţelegere[173] şi alte (trăsături) de acelaşi tip ; în schimb, diferenţa obţinută în ele drept urmare a gradului lor de perfecţiune ne rămîne necunoscută[174]. Nu este nevoie ca aceste [115] diferenţe să fie (considerate) accidentale, ca unele care provin dintr-un grad mai mare sau mai mic de perfecţiune, deoarece ele nu diferenţiază specia. Într-adevăr, gradul de perfecţiune în dobîndirea unei aceleiaşi forme nu diferenţiază specia, ca

sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem; sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quaedam quae sunt media inter animalia et plantas, secundum [125] Philosophum in libro septimo De animalibus. Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras; quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in undecimo de animalibus. [130]

Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod est ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo [135] sunt finitae et superius et inferius; et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his substantiis qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas supra dictum est. [140]

de pildă 'mai alb' şi 'mai puţin alb' în cadrul [120] participării la conceptul comun de 'albeaţă'; însă gradul diferit de perfecţiune din acele forme sau naturi care includ o participare diversifică specia; astfel, după cum arată Filosoful în cartea a şaptea din *Despre animale*, natura progresează în trepte, de la plante către animale, (trecînd) prin anumite (fiinţe) care sunt intermediare între plante [125] şi animale[175]. Nu mai este deci necesar (să admitem) că diviziunea substanţelor intelectuale se efectuează întotdeauna prin intermediul a două diferenţe adevărate; căci este cu neputinţă ca aceasta să se petreacă în toate lucrurile, după cum spune şi Filosoful în cartea a unsprezecea a lucrării sale *Despre animale*[176]. [130]

Într-un al treilea mod, esenţa se manifestă în substanţele compuse din materie şi formă, în cazul cărora fiinţarea este deopotrivă dobîndită şi finită, din cauză că ele însele îşi dobîndesc fiinţarea de la altceva; ba mai mult, natura sau cviditatea lor este dobîndită în cadrul unei materii desemnate. De aceea, [135] (substanţele compuse din materie şi formă) sunt delimitate şi din partea superioară, şi din cea inferioară; din cauza divizării materiei desemnate, în ele devine cu putinţă multiplicarea indivizilor în interiorul aceleiaşi specii[177]. În ce chip se raportează esenţa la noţiunile logice, în cazul acestor substanţe compuse, s-a spus deja mai sus[178]. [140]

CAPITULUM VI

Quomodo sit essentia in accidentibus

Restat nunc videre quomodo essentia sit in accidentibus; qualiter enim sit in omnibus substantiis dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per definitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent [5] definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subiectum in eorum definitione; et hoc ideo est, quia non habent esse per se absolutum a subiecto, sed, sicut ex forma et materia relinquitur [10] esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia; quia etiam in definitione [15] formae substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma; et ita definitio eius est per additionem alicuius quod est extra genus eius, sicut et definitio formae accidentalis. Unde et in definitione animae ponitur corpus a naturali, qui [20] considerat animam solum in quantum est forma physici corporis.

CAPITOLUL AL VI-LEA

Cum se află esența în accidente

Rămîne acum de văzut cum se comportă esența în cazul accidentelor; căci a fost spus deja cum se comportă ea în cazul tuturor substanțelor. Și, fiindcă – după cum s-a spus[179]– esența este ceea ce se semnifică prin definiție, rezultă cu necesitate că (accidentele) dețin o esență în măsura în care dețin [5] o definiție[180]. Ele dețin însă o definiție incompletă, căci nu pot fi definite decît dacă se acceptă un subiect în cadrul definiției lor[181], și aceasta pentru că (accidentele) nu dețin ființare prin sine, în mod independent de subiect, ci, după cum, atunci cînd se alcătuiește un compus, din formă și materie rezultă [10] o ființare substanțială, tot astfel dintr-un accident și un subiect, cînd accidentul se alătură unui subiect, rezultă o ființare accidentală[182]. De aceea, nici forma substanțială nu deține o esență completă, și nici materia; căci în chiar definiția [15] formei substanțiale ar trebui să se includă lucrul pentru care această formă este adoptată; astfel, definiția (unei forme substanțiale) se constituie prin adăugarea a ceva care ființează în afara genului ei, după cum (reclamă de altfel) și definiția unei forme accidentale. De aceea, și cercetătorul naturii, care ia în considerare sufletul numai în măsura [20] în care este formă a corpului fizic, include corpul în definiția sufletului[183].

Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum [25] sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia; et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. [30] Unde forma, quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum, subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter praecedit [35] accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens, ex coniunctione sui cum eo cui advenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi [40] potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad [45] materiam; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed, quia illud quod dicitur maxime et verissime [50] in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris

Şi totuşi, între formele substanţiale şi cele accidentale există o mare deosebire; căci, după cum o formă substanţială nu deţine o fiinţare pentru sine, absolută, [25] situată în afară de acel ceva căruia ea i se adaugă, tot aşa se întîmplă şi cu acest ceva, adică cu materia (care nu deţine fiinţare fără ajutorul formei); astfel, din îmbinarea amîndurora, apare acea fiinţare în cadrul căreia un lucru subzistă prin sine, şi tot din ele se produce o unitate prin sine; din îmbinarea amîndurora rezultă deci o anumită esenţă. [30] Ca urmare, deşi forma, considerată în sine, nu deţine întregul concept al esenţei, totuşi ea este o parte a esenţei complete. Dar acel ceva căruia i se adaugă un accident este un fiind complet în sine, subzistînd în fiinţarea sa; această fiinţare precedă, într-adevăr, [35] în mod natural, accidentul care se suprapune. Şi astfel, accidentul, suprapunîndu-se prin îmbinarea sa cu acel ceva căruia i se adaugă, nu produce acea fiinţare întru care subzistă lucrul şi prin care lucrul devine un fiind pentru sine, ci produce o anumită fiinţare secundă[184], fără ajutorul căreia lucrul subzistent [40] poate fi conceput ca fiinţînd, după cum, (în general), ceva prim poate fi conceput fără ajutorul a ceva secund. Aşadar, dintr-un accident şi un subiect se produce nu o unitate în şi prin sine, ci una în virtutea unui accident. De aceea, prin îmbinarea între un accident şi un subiect nu rezultă o anumită esenţă, ca din îmbinarea formei cu [45] materia; ca urmare a acestui fapt, accidentul nici nu deţine conceptul complet al esenţei şi nici nu constituie o parte a esenţei complete, ci, după cum el este un fiind condiţionat de altceva, tot aşa şi esenţa o deţine în mod condiţionat[185].

De altfel, ceea ce este predicat cu maximă îndreptăţire şi veracitate [50] în legătură cu oricare gen devine cauză pentru (lucruri) care se includ ulterior în acel gen[186], cum, de pildă, focul, care se situează pe culmea căldurii, devine

in rebus calidis, ut in secundo Metaphysicae dicitur; ideo substantia, quae est primum in genere entis, verissime et [55] maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contigit; quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia [60] principaliter consequuntur formam, et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus quae consequuntur formam [65] est aliquid quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in tertio De anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum [70] materia, sicut sentire; sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae.

In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum [75] ordinem quem habet ad formam specialem; sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in decimo Metaphysicae; unde, remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. [80] Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo, remota forma speciali, adhuc in ea remanent; sicut nigredo cutis est in

cauză a căldurii în lucrurile calde, aşa cum se arată şi în cartea a doua a *Metafizicii*[187]; de aceea, substanţa – care stă pe primul loc în genul fiindurilor, deţinînd esenţă [55] cu maximă veracitate şi îndreptăţire –, trebuie să fie (considerată) cauză a accidentelor, care participă la conceptul de 'fiind' numai în mod secundar şi condiţionat[188]. Totuşi, aceasta se desfăşoară în chipuri diferite; căci părţile substanţei sunt materia şi forma şi, de aceea, unele accidente [60] derivă în principal din formă[189], iar altele din materie. Există însă şi (un tip de) formă a cărei fiinţare nu depinde de materie, cum este, de exemplu, sufletul gînditor[190], în schimb, materia nu deţine fiinţare decît prin intermediul formei. De aceea, între accidentele care însoţesc forma [65] există ceva care nu are nici o comuniune cu materia, cum este actul intelectiv[191], care nu se petrece printr-un organ corporal – după cum dovedeşte Filosoful în cartea a treia din *Despre suflet*[192]. Pe de altă parte, între accidentele care însoţesc forma sunt unele care stabilesc o comuniune cu [70] materia, cum este actul perceptiv; dar nici un accident nu însoţeşte materia fără o comuniune cu forma[193].

Totuşi, în cadrul accidentelor care însoţesc materia, există o oarecare diversificare[194]. Unele accidente însoţesc materia conform [75] relaţiei pe care aceasta o stabileşte cu forma speciei; aşa sunt accidentele 'masculin' şi 'feminin' în cazul animatelor, a căror diversificare se explică prin cea a materiei, după cum se spune în cartea a zecea a *Metafizicii*[195]; de aceea, odată înlăturată forma animatului, sus-numitele accidente nu mai persistă decît ca echivocitate (verbală)[196]. [80] Alte accidente însoţesc materia conform relaţiei pe care aceasta o stabileşte cu forma genului; în acest caz, chiar şi după înlăturarea formei speciei, accidentele rămîn în cadrul materiei – aşa, de pildă, culoarea neagră a pielii la etiopian provine din amestecul elementelor şi nu din

Aethiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animae; et ideo [85] post mortem in eo remanet.

Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quae consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quae [90] individua etiam eiusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis vel speciei, unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile [95] consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper [100] actu est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aëre, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum [105] quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile; sicut moveri et huiusmodi.

Sciendum est autem quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, species et differentia quam [110] in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum, una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur; ideo in substantiis nomina concreta quae [115] compositum significant, proprie in genere esse

conceptul sufletului; şi, de aceea, [85] această culoare persistă în piele şi după moarte[197].

Din faptul că orice lucru este individuat pe temeiul materiei[198] şi este încadrat într-un gen sau într-o specie pe temeiul formei sale[199], rezultă că accidentele care însoţesc materia sunt accidente ale individului[200], şi pe temeiul lor [90] indivizii diferă între ei în cadrul aceleiaşi specii[201]. În schimb, accidentele care însoţesc forma sunt afectări proprii ale genului sau ale speciei şi de aceea se găsesc în toate (fiinţele) care participă la natura genului sau a speciei – de exemplu, aptitudinea de a rîde [95] însoţeşte, în cazul omului, forma lui, deoarece rîsul se petrece pe temeiul unei anumite capacităţi de cunoaştere a sufletului omenesc.

Trebuie să mai ştim şi că, uneori, accidentele iau naştere din principii esenţiale, potrivit unei actualităţi perfecte: aşa este căldura în cazul focului, care întotdeauna [100] este cald în act; alteori însă, (accidentele iau naştere) doar în temeiul unei anumite aptitudini (intrinsece), iar realizarea le vine din partea unui agent exterior, ca în cazul transparenţei care, în aer, se împlineşte prin aportul unui corp luminos exterior aerului. În asemenea cazuri, aptitudinea este un accident inseparabil[202], pe cînd realizarea, [105] care provine dintr-un principiu exterior esenţei[203] lucrului sau care nu intră în alcătuirea lucrului, este separabilă; aşa sunt mişcarea şi altele de acelaşi fel[204].

Mai trebuie de asemenea remarcat că, în cazul accidentelor, genul, specia şi diferenţa sunt luate în alt sens decît [110] în cazul substanţelor. Căci, în cazul substanţelor, dintr-o formă substanţială şi din materie se produce o unitate în sine, prin îmbinarea lor rezultînd o natură unitară, care se plasează, în sens propriu, în categoria substanţei; de aceea, în cazul substanţelor, despre numele concrete[205], care [115] semnifică un compus, se spune că, în sens

dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento, nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente [120] et subiecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentalia concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut [125] album vel musicum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia [130] a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicamentorum praedicatur; sicut dicitur [135] quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis, secundum Philosophum in nono Metaphysicae.

Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriae [140] passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in definitione eorum loco differentiae, si in abstracto definiuntur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut

propriu, se referă la categoria (substanţei), ca desemnări ale speciei şi ale genului, precum, de exemplu, *om* şi *animat*; forma sau materia, în schimb, nu se includ în acest sens în categoria (substanţei) decît printr-o reducere[206], ca atunci cînd spunem că principiile se includ într-o categorie[207]. Dar dintr-un accident [120] şi un subiect nu se constituie o unitate în sine; de aceea, din îmbinarea lor nu rezultă o natură unitară căreia să i se poată atribui conceptele de gen şi de specie[208]. Din această cauză, numele desemnînd accidente, rostite la modul concret – de exemplu, *alb* sau *muzical* –, nu se încadrează într-o categorie precum specia sau genul [125] decît printr-o reducere; (această încadrare se petrece totuşi), dar numai în măsura în care (aceste accidente) sunt semnificate la modul abstract – de exemplu, *albeaţă* şi *muzică*[209]. Şi, deoarece accidentele nu sunt alcătuite din materie şi formă, în cazul lor genul nu poate fi obţinut din materie, şi nici diferenţa [130] din formă, ca la substanţele compuse[210]; ar fi necesar mai degrabă ca genul (lor) suprem să fie desprins din însăşi modalitatea de fiinţare, potrivit felului în care fiindul este predicat – în chipuri diverse şi în funcţie de cel dintîi şi de cel mai de pe urmă (dintre elementele relaţiei) – în legătură cu cele zece genuri categoriale[211]; astfel, cantitatea [135] este predicată pe temeiul faptului că este o măsură a substanţei, calitatea este predicată în măsura în care reprezintă o dispunere a substanţei, şi tot aşa şi celelalte, după cum arată Filosoful în cartea a noua a *Metafizicii*[212].

La rîndul lor, diferenţele sunt obţinute, în cazul accidentelor, pe baza diversităţii principiilor[213] care produc aceste accidente. Şi, întrucît transformările[214] proprii [140] iau naştere din principiile proprii ale subiectului, rezultă că, în definiţia accidentelor, subiectul ţine locul diferenţei – atunci cînd acestea sunt definite într-un sens abstract; în acest

dicitur quod simitas est nasi curvitas; sed e converso esset, [145] si eorum definitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum definitione poneretur sicut genus, quia tunc definirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a [150] materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus.

Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in [155] quinto Metaphysicae. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus; sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris, quae causantur [160] ex abundantia et paucitate lucis ex qua diversae species coloris causantur.

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus; et qualiter in his [165] omnibus intentiones universales logicae inveniuntur; excepto primo principio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem, in quo sit finis et consummatio huius [170] sermonis. Amen.

caz, accidentele se includ la modul propriu într-un gen, ca atunci cînd am spune că trăsătura 'cîrn' înseamnă 'turtirea nasului'[215]; situaţia ar fi inversă [145] dacă definiţia accidentelor ar fi dată într-un sens concret. Subiectul ar fi inclus atunci în definiţia lor în calitate de gen, pentru că accidentele ar fi definite, în acest caz, în modalitatea substanţelor compuse, în care conceptul de gen este obţinut de la [150] materie, ca atunci cînd am spune că 'un cîrn' înseamnă 'un nas turtit'[216].

Acelaşi lucru ar fi (în primul caz) dacă un accident ar fi principiu pentru un alt accident, cum, de pildă, acţiunea, transformarea şi cantitatea sunt principii ale relaţiei; conform acestui punct de vedere segmentează Aristotel în [155] cartea a cincea a *Metafizicii* categoria relaţiei[217]. Dar, fiindcă principiile proprii nu sunt întotdeauna manifeste, extragem uneori diferenţele accidentelor din efectele[218] lor, de exemplu, caracterele 'concentrat' şi 'diluat' sunt considerate diferenţe de culoare; acestea sunt produse [160] de abundenţa sau de sărăcia luminii, datorită căreia iau naştere diferitele specii de culoare[219].

Astfel se lămureşte în ce modalităţi se manifestă esenţa în cazul substanţelor şi al accidentelor, în cel al substanţelor compuse şi al celor simple, şi cum se raportează la toate acestea [165] conceptele logice universale; excepţie face principiul prim[220], care se află pe culmea simplităţii, căruia, datorită simplităţii sale, nu i se potrivesc conceptele de gen sau specie şi, prin urmare, nici definiţia[221], şi în care să-şi găsească ţinta şi sfîrşitul şi această [170] lucrare. Amin.

Note și comentarii

1. Pentru scolastici, Filosoful prin excelență era Aristotel (384-322 î.Hr.).
2. Este posibil ca Toma să facă aici o trimitere la tratatul aristotelic *De caelo*, I, 271 b, 8-13. Mai sigur pare însă faptul că disocierea metodologică aristotelică a fost preluată de la AVERROES, DE ANIM., III, 4 : *Minimus enim error in principio est causa maximi erroris in fine, ut dicit Aristoteles.*
3. Termenul *intellectus* pare să semnifice aici gîndirea umană ca atare, capacitatea de a înțelege lucrurile în esența lor, opusă percepției senzoriale ; cf. ALLERS : *unseres Denken,* CAPELLE : *l'intelligence,* BEERETZ : *die Vernunft,* SEIDL : *der Intellekt.* Ulterior, în marile sale construcții sistematice (*Summa contra Gentiles* și *Summa theologica*) Toma din Aquino va distinge cu claritate între *intellectus*, prin care va desemna capacitatea intrinsecă a gîndirii de a înțelege lucrurile, de a se apropia de contemplarea principiilor fără însă a le putea atinge, în opoziție cu *ratio*, înțeleasă ca o facultate de a crea, în urma operațiilor de segmentare și clasificare a realului, conceptele abstrase din realitatea fenomenală a lucrurilor. A despărți în interiorul gîndirii două fațete „funcționale" pare să vină din tradiția platoniciană. Relativ la cu totul alte criterii, Platon distingea și el între gîndirea ca νοῦς, înțelegere contemplativă directă, ne-mediată, a unei esențe, și gîndirea discursivă (διάνοια), care presupune etape analitice, trepte și progresiuni. Concurat uneori în terminologia filosofică latină de *intelligentia*, termenul *intellectus* este un derivat postverbal de la *intelligo* 'a înțelege', definit în mod constant prin opoziție cu perceperea senzorială (*sensus*). În acest sens, SENECA, EPIST., 124, 1, definește intelectul ca *actus vel facultas intelligendi.* Definiția aceasta a lui Seneca sesizează statutul nedefinit al termenului, căci el va fi utilizat fie în dimensiunea sa activă, echivalentă a gr. διάνοια, fie în cea potențială, corespunzătoare gr. νοῦς. Una din aceste valori va prevala în permanență în utilizarea termenului, inclusiv

în scolastică. În unele glose medievale, *intellectus* apare explicat, pe lîngă νους şi διάνοια, şi prin νόημα 'gînd', νόησις 'gîndire', σύνεσις 'înţelegere' şi chiar αἴσθησις 'percepţie prin simţuri'!

4. În opusculul *De ente et essentia*, autorul cel mai des citat după Aristotel şi, de regulă, în legătură cu acesta este Avicenna (Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abdallāh ibn Sīnā), preţuit în lumea arabă drept un „prinţ al filosofilor" (*al-sheikh al-ra'is*). S-a născut pe la 980 în Buhara şi a murit în anul 1037 la Hamadān. Opera sa capitală, cunoscută sub titlul *Cartea vindecării* sau *Canonul medicinei*, se prezintă ca o enciclopedie în patru părţi: logica, fizica, matematica şi metafizica. Gîndirea lui Avicenna marchează o orientare decisivă a lumii arabe spre Aristotel; aristotelismul său este însă nuanţat de aporturi ale altor şcoli filosofice greceşti, în special ale neoplatonismului. Toma din Aquino cunoştea foarte bine *Metafizica* lui Avicenna, în versiunea sa latinească realizată în secolul al XII-lea în lumea mozarabă. Autorul acestei versiuni a fost Dominicus Gundissalinus (sau Gundissalvi), arhidiacon de Segovia, cărturar care, la cererea arhiepiscopului Raimundus de Toledo, a procedat la transpunerea operei lui Avicenna din arabă în castiliană (cu ajutorul evreului Ibn Daud, supranumit Iohannes Hispanus sau Hispalensis) şi, apoi, din castiliană în latină. Acest text a circulat în numeroase copii manuscrise şi a fost mai tîrziu unul din primele texte tipărite; avea caracterul unui „manual universitar", fiind supus unui neîntrerupt proces de comentare. Sugestiv este formulat statutul acestui *Avicenna Latinus* în Überweg, p. 310: „Traducerea acestui text l-a preschimbat pe arabul Avicenna într-unul latin, întrucît, scos din mediul său oriental şi îmbrăcat într-o togă latinească formată dintr-un număr aproape infinit de detalii particulare, a căpătat un cu totul alt sens".

Conform cercetărilor efectuate de Gilson, A., Toma din Aquino recurge la Avicenna în special în privinţa chestiunilor metafizice, iar la Averroes în privinţa celor fizice. Pe de altă parte, citatele din Avicenna abundă în operele din tinereţe, iar cele din Averroes în ultimele lucrări.

5. Cf. Avicenna, Metaph., I, 6: *Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione* – „Să spunem deci că fiindul, lucrul şi faptul de a fi necesar sunt ceva care se întipăreşte imediat în suflet, printr-o primă întipărire". Ideea că lucrurile ca atare, în calitate de

fiinduri individuale, sunt primele forme de interiorizare a realului devenise o convingere comună în Scolastică. Originea îndepărtată a acestei idei se află la Aristotel, care afirmase că, înainte de a fi înţelese, distinse şi clasificate potrivit principiilor lor, lucrurile sunt percepute de om în mod confuz şi nediferenţiat. Pentru scolastici, *fiindul* (*ens*) era un prim concept, care premerge în mod absolut tuturor celorlalte. În continuarea pasajului citat mai sus, Avicenna afirmă în *Metafizica* sa că „fiecare lucru deţine certitudinea prin care el este ceea ce este; fiecare lucru deţine certitudinea sa proprie, care este propria sa cviditate" (*Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est; unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas*). Karl Bühler, un psiholog modern, apreciat în special în calitate de teoretician al limbajului, pare să confirme această străveche teoremă atunci cînd afirmă, în *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena, 1929, că noţiunea de „fiind" (germ. *Seiende*) este cea care se configurează prima în gîndirea copilului. Faptul că Toma conferă şi esenţei (*essentia*) atributul elementarităţii pare să fie însă o inovaţie personală, rămasă la acest stadiu pur afirmativ.

6. Latinescul *ens* este termenul cel mai greu de echivalat „fără rest" într-o limbă modernă. Din punct de vedere strict gramatical, *ens, entis*, la plural *entia, entium*, este un substantiv neutru de declinarea a III-a imparisilabică, inventat, ca şi *essentia*, în procesul transpunerii şi adaptării în limba latină a terminologiei filosofice greceşti. Prin tradiţie, *ens* este echivalat cu aristotelicul τὸ ὄν, sintagmă ce reprezintă deopotrivă şi modelul său participial; apare glosat de regulă prin sintagma *quod est* 'ceea ce este'. Cel care i-a precizat sensurile care vor deveni tradiţionale în gîndirea medievală a fost Boethius, creatorul de fapt al terminologiei filosofice latineşti medievale (vezi infra, nota 18). Iată cum explică Boethius, în comentariul său la *Isagoga* lui Porfir, III, 74, înţelesurile primare ale lui *ens*, precum şi istoria devenirii sale formale : *Fuerunt enim qui hac opinione tenentur, ut rerum omnium, quae sunt, unum putarent esse genus, quod ens nuncupatur, tractum ab eo quod dicimus est; quae cum ita sint, ultimum omnium genus ens possuerunt, scilicet quod de omnibus praedicaretur. Ab eo enim quod dicimus est, participium inflectentes Graeco quidem sermone* ὄν, *Latine ens appellaverunt* – „Au fost unii care se menţin la această părere,

întrucît susţin că există un singur gen al tuturor lucrurilor care fiinţează şi care se numeşte *ens* 'fiind', scos din ceea ce denumim *est* 'este'; dacă lucrurile stau aşa, atunci ei au stabilit că *ens* 'fiindul' este genul ultim al tuturor lucrurilor, adică acela care este predicat în legătură cu toate. Căci de la ceea ce spunem că *fiinţează*, derivînd participiul, precum în cazul zicerii greceşti ὄν, am spus în limba latină *ens* 'fiind'".

După cum se vede din această explicaţie, dar şi, adesea, din textul lui Toma din Aquino, latinescul *ens* înseamnă şi Fiinţa ca atare, tot ceea ce există ca deplinătate, dar şi fiindul, adică acea fiinţă concretă a cărei existenţă este determinată de Fiinţă. Este vorba, în chiar „cviditatea" acestui termen latinesc, despre ceea ce Heidegger numea „diferenţa ontologică" între Fiinţă (*das Sein*) şi fiind (*das Seiende*), adică despre măsura în care Fiinţa este temeiul oricărui fiind (vezi BRUGGER, s.v. *sein*).

Simţindu-mă dator, pe de o parte, să mă apropii de o cît mai exactă reproducere a disocierilor teoretice ale lui Toma şi, pe de altă parte, să mă încadrez cît de cît în terminologia filosofică românească, am ezitat îndelung asupra celei mai potrivite opţiuni de echivalare a scolasticului *ens*. O primă soluţie ar fi fost să adopt termenul *existent*, utilizat cu valoare de substantiv de unii autori români; în acest sens poate fi citat Cezar Baltag, care, în *Postfaţa* sa la Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, III, 1991, într-un context în care obiectul discursului îl constituie tocmai metafizica medievală, echivalează prin substantivul *existent* chiar latinescul *ens*. Apoi, conform unei practici terminologice generalizate în ultimele decenii, în special în filosofia denumită „existenţialistă", s-ar fi putut întrebuinţa termenul *existenţă* ca atare. În cele din urmă, m-am decis pentru românescul *fiind*, care, tratat ca substantiv neutru, mi s-a părut mai potrivit (atît prin sugestiile etimologice, cît şi prin caracterul său tehnic-special) decît tradiţionalul, dar atît de vagul *fiinţă*, cu atît mai mult cu cît acest din urmă termen desemnează în limba românească veche şi populară semnificaţii aparţinînd îndeosebi latinescului *essentia* şi grecescului οὐσία (vezi nota următoare). Pe *fiinţă* l-am păstrat pentru a reda, cîteodată, infinitivul *esse*, transpus de regulă prin *fiinţare*. Sugestia decisivă în acest sens mi-a venit din partea celor mai recente interpretări germane ale opusculului (BEERETZ: *Das **Seiende** und das Wesen*, SEIDL: *Über **Seiendes** und Wesenheit*), cu toate că românescul *fiind*

nu are de departe la noi tradiţia lui *Seiende* în filosofia germană. Trebuie să menţionez că soluţia curentă în traducerile româneşti ale operelor lui Aristotel, unde gr. τὸ ὄν este echivalat prin *fiinţă*, nu este singulară, căci o regăsim în interpretări mai vechi în germană (Allers: *Über das Sein und das Wesen*, Meister: *Vom Sein und von der Wesenheit*) şi franceză (Capelle: *L'être et l'essence*). Mai trebuie spus de asemenea că *ens* nu este întotdeauna foarte clar delimitat de *esse* şi, de aceea, cînd mi s-a părut potrivit în context, l-am echivalat pe *esse* şi prin *fiinţă*, nu doar prin *fiinţare* (cu sensul germ. *Dasein* şi al fr. *existence*). Participiul substantivizat *ens* al verbului *esse* este în limba latină un „terminus technicus", utilizat exclusiv în operele filosofice. El nu este atestat în alt stil al latinei clasice, şi cu atît mai puţin în latina populară. De aceea, apropierea etimologică între latinescul *ens* şi românescul modern *ins*, practicată uneori de unii „filosofi" de profesie, este absolut nejustificată din punctul de vedere al comparativismului istoric, oricît de ispititoare ar fi convergenţa semantică; substantivul *ins* este o formă modernă a vechiului *îns*, pronume personal în româna veche, din care s-au dezvoltat şi pronumele de întărire *însuşi*, şi conjuncţia *însă*. Etimonul primar al întregii serii nu este lat. *ens*, ci lat. *ipse*! (vezi, pe larg, *Dicţionarul Academiei*, s.v.). În această capcană „etimologică" a căzut şi Constantin Noica, în *Interpretarea* la dialogul platonician *Cratylos* (Platon, *Opere*, vol. III, 1978, p. 215), cînd a dorit să ilustreze caracterul de multe ori surprinzător al „filiaţiei istorice", care poate concura chiar debordanta imaginaţie a etimologiilor platoniciene: „În limba română, de pildă, putem vedea cum un cuvînt cu sens bine definit ca latinescul *ens* a putut duce la ·ins·, apoi la ·însuşi·, ba chiar la conjuncţia ·însă·, ceea ce desfide orice act imaginativ" (sic!).

7. Unul din termenii-cheie ai speculaţiei scolastice, perechea conceptuală a lui *esse* 'a fi; fiinţare', lat. *essentia* este din punct de vedere gramatical un derivat postverbal al verbului fiinţei. Asupra modului de formare a acestui termen filosofic, o explicaţie corectă găsim la Sf. Augustin, *De civitate Dei*, XII, 2: *Sicut... ab eo quod est sapere vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse vocatur essentia* – „După cum de la *sapere* 'a pricepe' numim *sapientia* 'înţelepciune', tot aşa de la *esse* 'a fi' numim *essentia* 'esenţă'". În *De moribus Manichaeorum*, II, 2, 2, acelaşi Sf. Augustin ne oferă şi o explicaţie istorică justă a sinonimiei acestui termen

care, „la cei vechi" (adică la predecesorii săi din epoca clasică), înainte de inventarea lui *essentia* desemna noţiunea în cauză în mod indistinct prin *natura* (*Ut nos iam novo nomine... vocamus essentiam... ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant*). Născut aşadar în contextul speculaţiei metafizice aristotelice, lat. *essentia* este echivalat prin tradiţie cu gr. οὐσία, căruia i-a preluat aproape toate funcţiile terminologice: *Substantia hic pro* οὐσία, *hoc est essentia accipitur* (Hieronymus, *In Ierem.*, II, 75, 2). În corelaţie permanentă cu *substantia* şi *natura*, cu care interferează semantic, *essentia* va deveni termenul cel mai important în doctrina creştină a Trinităţii. Glosele explicative abundă în acest sens în literatura patristică. Mă mulţumesc să reproduc aici, după Forcellini, cîteva asemenea explicaţii din Sf. Augustin: ὁμοούσιον... *id est unius eiusdemque substantiae vel, ut expressius dicatur, essentiae...; quod planius dicitur unius eiusdemque naturae* – „ὁμοούσιον... ceea ce aparţine uneia şi aceleiaşi substanţe sau, cum s-ar spune mai clar, aceleiaşi esenţe...; încă şi mai limpede se spune uneia şi aceleiaşi naturi" (*Contra Arrian.*, XXXVI, 34). Sau, cu o trimitere directă la problematica Trinităţii: *Unius eiusdemque substantiae vel, si hoc melius dicitur, essentiae, nam nonnulli* (...) *trinitatem* (...) *magis essentiam quam unam substantiam esse dixerunt aliquid inter haec duo nomina esse arbitrantes* – „Al uneia şi aceleiaşi substanţe sau, dacă se poate spune mai bine, al aceleiaşi esenţe, căci toţi autorii (...) au spus că trinitatea este mai degrabă o singură esenţă decît o singură substanţă, socotind că între aceste două nume există o diferenţă" (Epist., CXX, 7). Diferenţa conceptuală *substantia/natura/essentia* se va preciza definitiv în scolastică. Disocierile lui Toma din Aquino din prezentul opuscul sunt elocvente în acest sens.

Cît priveşte acum echivalarea în limbile moderne a sensurilor acestui termen, majoritatea interpreţilor au adoptat soluţia comodă a împrumutului savant din limba latină: fr. *essence*, engl. *essence*, it. *essenza* etc.; germana face excepţie şi în această privinţă, deoarece şi-a creat termenul special *Wesen*, perfect analog cu lat. *essentia* şi gr. οὐσία nu doar semantic, ci şi etimologic, întrucît aparţine verbului 'a fi' (*Sein*). Pentru a nu complica în mod inutil urmărirea discursului tomist, am adoptat şi eu soluţia neologistică *esenţă*. Am însă datoria să adaug că această opţiune nu poate mulţumi pe deplin, întrucît reduce polisemia termenului

latinesc la semnificaţia sa, este drept, dominantă; căci, uneori, *essentia* ar fi trebuit tradus prin *fiinţă*, dacă nu ar fi trebuit să păstrăm acest din urmă termen pentru redarea lui *esse* (vezi nota anterioară). Această ambiguitate constitutivă a lui *essentia*, menţinută chiar şi la un riguros precum Toma din Aquino, poate fi sugerată prin cîteva exemple din „preistoria" terminologiei filosofice româneşti. Într-un amplu comentariu teologic („tîlc") asupra doctrinei Sfintei Treimi din *Parimiile preste an*, Iaşi, 1683, pp. 94^{r}-94^{v}, poate cel mai vechi text cu acest conţinut redactat în limba română, Mitropolitul Dosoftei echivalează gr. οὐσία şi lat. *substantia* prin rom. *fiinţă*; în întregul context, dimensiunea „esenţială" a termenului poate fi cu greu separată de cea „existenţială". Citez *in extenso* textul şi pentru frumuseţea sa intrinsecă, dar şi pentru că el atestă o frecventare, fie şi indirectă, prin comentarii greceşti, a metafizicii scolastice de către unii din vechii noştri cărturari: „Adecă Domnul Hristos, cum s-au suit în ceriuri cu doaoă fiinţe, fiinţa să chiamă lătineşte *substanţie*, greceşte *usia*, rumâneşte *fiinţă*. Că fiinţă iaste un lucru ce iaste. Deci toată lumea cea de sus şi ceastă de gios întîi nu era şi din nefiind le-au făcut Dumnădzău în fiinţă, adecă le-au făcut de sînt. Noi încă cînd cugetăm să facem ceva meşterşug, de-l facem, el iaste, de nu-l facem, el nu iaste. Sau cuconi de-i facem ei sînt fiinţă, iară de nu-i facem ei nu sînt. Însă omul iaste pre lume fiinţă mai de-a hirea, căce că-i cugetătoriu şi cuvîntăreţ şi cunoscător şi volnic a face bine şi slobod. Toate le are de la Dumnădzău, carele i-au făcutu-i fiinţa din nefiinţă; iară Dumnădzău fiind cu fiinţa mai presus de toată fiinţa, căce că svinţia sa au făcut toată fiinţa şi firea lucrurilor şi le-au dat a fi din ceea ce nu era şi le-au dăruit şi a trăi. Acela milostivul Dumnădzău au împreunat fiinţa sa cea dumnădzăiască cu fiinţa noastră ceastă omenească, că s-au născut svinţia sa de s-au făcut om deplin în fiinţă îndeplină, în sfat şi în fire, şi s-au făcut unul statul în doao fiinţe de firi întregi. Cu acele îmbe firi şi fiinţe au zburat la părintele său ce l-au născut din fiinţa sa, părintele fără maică, mainte de toţ vecii şi de toată fiinţa". Vezi pentru întregul „tîlc" textul publicat de mine cu un comentariu în „Limba română", Chişinău, 1994, nr. 3-4, pp. 46-49, sub titlul *Dosoftei, Parimiile preste an (Fragmente teologico-filosofice)*.

La rîndul său, în *Divanul*, p. 104[v] (ediţia Cândea, p. 307), Dimitrie Cantemir dă ca echivalent al sintagmei latineşti *essentia occulta* din textul-sursă al lui Andreas Wissowatius formula *fiinţa cea ascunsă* (în textul grecesc paralel: ἡ ἀκατάληπτος οὐσία). Spre concluzia că *fiinţă* avea şanse bune să se impună ca un „terminus technicus", cu înţelesuri bine precizate în lexiconul filosofic românesc, ne îndrumă constatarea că la Cantemir el căpătase deja această funcţie. În trei locuri din *Istoria ieroglifică*, impregnată şi ea de speculaţia metafizică scolastică receptată de Cantemir probabil prin filiera învăţămîntului iezuit, *fiinţă* desemnează sensurile filosofice centrale ale latinescului *essentia*: cel de 'cviditate': „nu etimologhiia numelui, ce fiinţa lucrului trebuie tîlcuită cînd cineva de acel lucru a să înştiinţa pofteşte" (p. 69, ed. Cândea, p. 90); cel de 'esenţă': „mai mult fiinţa socotelii sau a chitelii decît a lucrului pociu cunoaşte" (p. 72, ed. Cândea, p. 91); cel de 'natură; specific individual': „a Strutocamilei fiinţă hirişiie să le arăt înaintea atîtea gloate m-au chemat" (p. 111, ed. Cândea, p. 105). Mai notez şi încercarea lui Radu Greceanu de la 1691, în traducerea din greceşte a *Mărturisirii ortodoxe* a Mitropolitului Petru Movilă al Kievului (carte impregnată ea însăşi de spiritul scolasticii tîrzii), de a împrumuta, pentru conceptul 'esenţă', termenul grecesc primar: „Şi sînt între ei unii usii, şi Fiul şi Duhul Sfînt, căci că dentru aceeaşi sîngură fire a Tatălui sînt amîndoao aceste obraze şi cu Tatăl sînt într-o usie, fiind den firea sa" (*Mărt. ort.*, I, 12). Din aceste începuturi ale expresiei teologice româneşti, româna literară actuală a păstrat, în versiunea sa ecleziastică, formula „de o fiinţă cu tatăl" (după gr. ὁμοούσιος), rostită în textul standard al Simbolului credinţei.

8. Definirea genului, a speciei şi a diferenţei drept *intentiones logicae* impune o distincţie necesară. Considerate de unii predecesori, în prelungirea lui Boethius, drept categorii ale Fiinţei, ele sunt incluse de Toma din Aquino în sfera instrumentarului logic, metalingvistic. Pentru diverse echivalări în limbi moderne, cf. ALLERS: *die Begriffe der Logik*, BEERETZ: *die logische Begriffe*, MEISTER: *die logische Klassen*, SEIDL: *die logische Bedeutungen*, CAPELLE: *notions logiques*.

Prin tradiţie, lat. *species* este echivalentul obişnuit al gr. εἶδος 'chip, imagine', dar şi 'formă, aspect' şi, la Platon, 'idee'. Specializarea sa ca termen tehnic a fost foarte dificilă, căci el se prezenta în latina literară cu foarte multe sensuri: pe lîngă sensul activ

'aspect, chip', *species* mai însemna, prin extensie semantică sau la modul figurat, şi 'aparenţă', 'imagine', 'figură', 'viziune, fantasmă', 'asemănare, similitudine', 'frumuseţe', 'podoabă, ornament' şi chiar 'splendoare' şi 'demnitate' (vezi FORCELLINI, s.v.). Cicero însuşi remarcă în *Topica*, VII, 30 această dificultate terminologică: *Formae sunt quos Graeci* ἰδέας *vocant, nostri species appellant; non pessime id quidem, sed inutiliter ad mutandos casus in dicendo* – „Formele sunt cele pe care grecii le numesc ἰδέας, ai noştri le numesc *species*; această (echivalare) nu este doar foarte rea, ci şi nefolositoare ca potrivire a cazurilor în vorbire".

În terminologia scolastică, termenii *forma* şi *species* definesc concepte cu totul distincte. Înţelesul cel mai general al noţiunii de 'specie' depăşeşte pentru scolastici componenta internă, stabilă şi „esenţială" a unui fiind, în măsura în care aceasta este comună mai multor indivizi. Conform orientării realiste sau nominaliste a diferiţilor autori, în scolastică au supravieţuit atît accepţia platoniciană, cît şi cea aristotelică a conceptului de 'specie'. Pentru Platon, specia (εἶδος) însemna ideea suprasensibilă, existentă în sine şi în afara lucrurilor concrete şi la care lucrurile participă în calitate de indivizi sensibili. Aristotel defineşte însă specia ca pe un concept pur, un 'universale' prezent ca atare în lucrurile individuale ale lumii sensibile.

Şi lat. *differentia* (< *differo* 'a purta în părţi diferite; a deosebi') este, ca termen tehnic, o inovaţie a epocii clasice pentru a corespunde unui termen grecesc, în cazul de faţă, gr. διαφορά. Deja Cicero, *Topica*, XXXI, îi conferă lui *differentia* statutul terminologic curent şi în scolastică, acela de „pars deffinitionis", opus lui *genus* şi lui *species* (vezi şi infra, notele 21, 167 şi 180). În vechile texte româneşti, conţinutul gr. διαφορά şi al lat. *differentia* era reprodus prin *osebire* sau *deosebire*.

Despre lat. *genus* trebuie mai întîi menţionat faptul că este unul din cei mai stabili termeni filosofici; aceasta se explică, probabil, prin cvasi-identitatea sa formală, semantică şi etimologică cu gr. γένος. Ambele cuvinte vin de la verbul 'a naşte' (lat. *gignere*, respectiv gr. γίγνομαι), ambele au în limba comună sensul 'neam, fel', cu referire specială la tot ceea ce este viu, inclusiv la „înrudirile" dintre oameni. Specializarea logico-dialectică a lat. *genus* a fost rapidă şi timpurie. Cicero deja opunea pe *genus* lui *species* şi-l definea drept ceea ce este comun mai multor

specii (*Genus... id est quod sui similis communione quadam, specie autem afferentis, duos aut plures complectitur parte – De orat.*, I, 189). Boethius va utiliza termenul *genus* ca pe un sinonim al lui *universale* şi va numi adesea cele zece categorii sau predicamente cu sintagma *decem genera*.

9. Subliniind caracterul introductiv şi propedeutic al opusculului său, Toma indică aici procedeul analitic drept calea iniţială în abordarea fiinţei, aşa încît învăţarea (*disciplina*) să se constituie în mod corect şi adecvat. Conceptul de 'fiind' (*ens*) este privit ca un *compositum* între materie şi formă, pe cînd esenţa (*essentia*) apare ca fiind simplă. Deşi esenţa este în sine anterioară fiindului, intelectul purcede totuşi de la ceea ce, pentru noi, este posterior, şi anume de la fiind.
10. Vezi ARISTOTEL, METAPH., V, 7, 1017 a. După ce distinge între fiindul (în traducerea românească a lui Şt. Bezdechi *fiinţa*) ca accident şi fiindul în sine, Aristotel defineşte dimensiunea categorială şi pe cea apofantică a fiindului ca atare (la Toma: *ens per se*): Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. (...) Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως, ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως – „*Fiinţa* în sine se ia în atîtea accepţiuni cîte feluri de categorii sunt, căci sensurile Fiinţei sunt tot atît de numeroase ca aceste categorii. (...) Apoi, *a fi* şi *este* înseamnă că ceva e adevărat, după cum *a nu fi* înseamnă ceva neadevărat sau fals, fie că e vorba de o judecată afirmativă, fie că e vorba de una negativă" (trad. rom., p. 175).
11. În original, *per decem genera*: "Numite aici *genera*, de regulă însă *praedicamenta*, cele zece categorii aristotelice au constituit de cele mai multe ori punctul de plecare în încercările scolastice de a realiza o ontologie sistematică. Comentariile pe marginea categoriilor au condus, deopotrivă, şi la configurarea logicii şi a semioticii scolastice. Stabilite de Aristotel în prima parte a *Organonului* său (*Categorii*, cap. 4) şi redefinite în *Topica*, I, cap. 9, cele zece categorii sunt desemnate, prin tradiţie, cu următorii termeni: οὐσία sau τί ἐστι/*substantia*, ποσόν/*quantitas*, ποιόν/*qualitas*, πρός τι/*relatio*, ποῦ/*locus*, ποτέ/*tempus*, κεῖσθαι/*situs*, ἔχειν/*habitus*, ποιεῖν/*actio*, πάσχειν/*passio*. Cît priveşte echivalentele româneşti ale acestor termeni, iată seria celor zece categorii, aşa cum apar ele numite în cele două versiuni ale *Categoriilor* existente în limba română: *substanţă, cantitate,*

calitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune, pasiune (Mircea Florian, 1957) şi *substanţa, mărimea, felul de a fi, ceva relativ, loc, moment, poziţie, posesiune, acţiune, înrîurire* (Constantin Noica, 1968).

Cea dintîi încercare de a da nume româneşti categoriilor aristotelice o găsim la Dimitrie Cantemir. În „Scara numerelor şi cuvintelor streine tîlcuitoare" de la începutul *Istoriei ieroglifice*, acolo unde defineşte metafizica drept „învăţătura carea arată lucruri mai sus de fire", eruditul principe se referă la categorii astfel: „Sînt dzece forme supt carile Aristotel toate fiinţele lucrurilor cuprinde". Cele mai clare creaţii lexicale ale lui Cantemir, devenite adevărate norme terminologice ale scrisului său, sunt *ceinţă, cîtinţă* şi *feldeinţă*, rezultate în urma analizei corespondentelor greceşti şi a imitării formale a celor latineşti. La p. 63 a *Istoriei ieroglifice* ne surprinde următoarea glosă: „După categoriia ce o aţi întrebat, după aceia ar fi şi răspuns. Ce acmu la întrebarea ceinţii dă răspunderea cîtinţii şi feldeinţii". Apoi, din nou, la p. 196: „Nu ceinţa, ce cîtinţa materii ciarcă". Dacă, în cazul *cîtinţii*, lucrurile sunt foarte clare, Cantemir echivalînd lat. *quantitas* (*quantus/cît*; suf. *-itas~-inţă*), numele calităţii ne apare echivalat într-un mod ambiguu, cînd prin *ceinţă*, cînd prin *feldeinţă*. În „Scara" citată mai sus, modelul latinesc *quidditas* (transliterat în chirilică: *cvidditas*) este glosat prin „ceinţa, singură fiinţa lucrului, ceia ce iaste", într-o modalitate foarte transparentă, atît semantic, cît şi formal, pentru un cunoscător al limbii latine: lat. *quid* = rom. *ce*, suf. lat. *-itas* = suf. rom. *-inţă*. În altă parte, şi anume în *Divanul*, 107^{v}, sintagmei *firea şi ceinţa* îi corespunde, în textul latinesc compilat aparţinînd lui Andreas Wissowatius, îmbinarea *natura et qualitas*. Cît priveşte *feldeinţă*, acest termen reflectă mai degrabă grecescul ποιότης, cuvînt care şi apare de altfel în versiunea grecească paralelă a *Divanului*.

12. Termenul *propositio*, concurat deseori de *sententia*, are în discursul metafizic medieval atît semnificaţia restrîns-gramaticală de 'propoziţie, enunţ', cît şi pe cea logico-dialectică de 'judecată, raţionament'. De multe ori aceste două accepţiuni apar în mod indistinct în acelaşi context, la fel cum şi la Aristotel însuşi λόγος putea fi înţeles atît în mod restrîns, ca o îmbinare între nume şi verb, cît şi în mod larg, ca o rostire despre ceva.
13. Ca termen filosofic, lat. *privatio*, literal 'lipsire', s-a specializat în latina medievală pentru a desemna, de regulă, absenţa unui

atribut al esenţei dintr-un obiect. Cu aceeaşi valoare terminologică s-au folosit, inclusiv de către Toma din Aquino, şi alţi termeni, precum *spoliatio*, literal 'jefuire', *remotio*, literal 'îndepărtare', sau *defectus*, literal 'lipsă, cusur, defect'. După cum se poate constata din exemplele date aici de Toma, conceptul *privatio* se delimitează foarte clar de cel de *negatio*.

14. Cel care, conform unei tradiţii scolastice, apare numit peste tot în cuprinsul opusculului Comentatorul este Averroes (Abdul Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd), cel mai cunoscut şi mai important dintre reprezentanţii aristotelismului arab, interpret al lui Aristotel care a contribuit decisiv la conturarea scolasticii europene nu doar ca inventar de teme, ci şi ca stil de gîndire. Marea faimă de care se bucura în lumea scolastică acest arab occidental (născut în 1126 la Córdoba, mort în 1198 la Marrakesh) l-a determinat pe Dante să-l plaseze, alături de Avicenna, în rînd cu cîţiva greci iluştri: „Euclide geometra e Tolemeo,/ Ipocrate, Avicenna e Galieno/ Averroìs che'l gran comento feo". *Marele comentariu*, de care vorbeşte şi Dante, este *Comentariul* la *Despre suflet* de Aristotel, operă în care, ca şi în alte comentarii ale lui Averroes, textul lui Aristotel este comentat amănunţit, paragraf cu paragraf, uneori propoziţie cu propoziţie. Acest tip arhitectural în elaborarea discursului, adîncirea unei teme pornind de la un enunţ aristotelic, precum şi o parte din interpretările originale ale lui Averroes l-au înrîurit profund pe Albertus Magnus, care a transmis ceva din spiritul averroismului şi discipolului său, Toma din Aquino. Citatele din opera lui Averroes abundă în scrierile tomiste, în special în cele ale maturităţii. Ele sunt inserate în discursul lui Toma din Aquino fie pentru a sprijini o distincţie proprie, fie pentru a combate o poziţie excesiv de aristotelică. Aceste citate au fost colaţionate şi sistematizate în special de către VASTEENKISTE, A. şi CASCIARO.
Despre averroismul riguros vezi şi infra, notele 26 şi 88.

15. Cf. AVERROES, METAPH., V, comm. 14 : *Sed debes scire universaliter quod hoc nomen ens quod significat essentiam rei est aliud ab ente quod significat verum* – „Dar trebuie să ştii în general că numele *fiind*, care semnifică esenţa unui lucru, este altceva decît acel *fiind* care semnifică adevărul".

16. Prin sintagma *quod quid erat esse*, Toma din Aquino echivalează în mod literal (sau preia din tradiţia scolastică) o celebră formulă a metafizicii aristotelice: τὸ τί ἦν εἶναι, literal 'ceea-ce-era-a-fi'.

Analizînd gramatical şi contextual expresia aristotelică, BASSENGE arată că imperfectul ἦν nu trebuie înţeles ca un timp trecut propriu-zis, ci ca un prezent continuu. Într-adevăr, în *De anima*, III, 6, 430 b, într-un pasaj foarte important pentru înţelegerea conceptului de semn, Aristotel defineşte esenţa formală a unui lucru tocmai prin expresia în cauză: Ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα. Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθές, καὶ οὐ τι κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές [...] οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ τῆς ὕλης – „Rostirea se referă la un subiect în calitate de afirmaţie şi este în mod necesar adevărată sau falsă. Cu înţelesul nu se întîmplă deloc la fel, ci acesta este adevărat atunci cînd arată ceea ce este lucrul potrivit esenţei formale a acestuia, şi nu în măsura în care s-ar referi la un subiect; dar, după cum vederea unui lucru particular este întotdeauna adevărată, (...) tot aşa înţelesul este adevărat cu privire la toate lucrurile separate de materie".

Nominalizarea prin articol a întregii sintagme, procedeu curent în limbajul filosofic grecesc, conferă acestui ansamblu frastic valoarea terminologică a unui concept unitar şi singular. De regulă, Aristotel înţelege să denumească prin το τί ἦν εἶναι echivalentul în plan conceptual-logic al formei (εἶδος) din planul ontologic. După cum reiese de aici, dar şi din alte locuri, precum, de pildă, din *Comentariul* său la *Metafizica* lui Aristotel, cap. VI, leçt. II, unde echivalarea transpare explicit (*quod quid erat esse, id est quidditas et essentia rei* – „ceea-ce-era-a-fi, adică cviditatea şi esenţa lucrului"), pentru Toma din Aquino acest *quod-quid-erat-esse* este un echivalent conceptual al cviditătii sau al esenţei unui fiind, văzut la rîndul său ca un *compositum* între materie şi formă (vezi supra, nota 9). Aceasta nu înseamnă însă că accepţiunea aristotelică este contrazisă, ci doar „prelucrată" şi inclusă în sistemul tomist al definiţiilor fiinţei.

17. Cuvînt cu un foarte larg polisemantism în latină, *forma* a echivalat în terminologia filosofică antică şi medievală, pe rînd, termenii greceşti μορφή, εἶδος, τύπος, χαρακτήρ şi chiar platonicianul ἰδέα. Cele mai multe din sensurile secundare ale termenului *forma* s-au menţinut şi în uzul latinei scolastice, totuşi, principala sa funcţie terminologică s-a concretizat în accepţiunea aristotelică. Pentru Aristotel, forma (μορφή) înseamnă un principiu intern, de natură esenţială, care determină existenţa unei specii. În

această accepţiune, forma este un principiu dinamic al „entelehiei", al acţiunii îndreptate spre realizarea unei perfecţiuni.

18. Cf. AVICENNA, METAPH., I, 6 şi II, 2: *Unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas*; (...) *haec certitudo est* (...) *forma* – „Fiecare lucru are determinarea sa proprie, care este cviditatea sa; (...) această determinare este (...) forma".

19. Cf. BOETHIUS, DE PERS., I: *Natura est eorum rerum quae, cum sint, quomodo capi possunt* – „(Conceptul de) *natură* se referă la lucruri în măsura în care fiinţează, (arătînd) cum pot fi înţelese". Cf. şi traducerea românească a lui N. Cornescu, p. 34: „Natura este a acelor lucruri care, fiindcă există, pot fi cuprinse într-un fel oarecare cu mintea".

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (480-524 d.Hr.), om de cultură foarte prolific, a tradus în limba latină aproape integral opera lui Aristotel, inaugurînd, deopotrivă, prin *Comentariile* sale o îndelungată tradiţie, cu prelungiri pînă în Renaştere; considerat de exegeţii moderni fondatorul terminologiei filosofice latineşti medievale.

Membru al înaltei aristocraţii romane, Boethius a fost omul de încredere al marelui rege got Teodoric şi a sfîrşit, învinuit, se pare, pe nedrept că ar fi complotat cu bizantinii, ucis în temniţă. Pe parcursul îndelungatei sale întemniţări a scris tratatul despre mîngîierile filosofiei (*Consolationes philosophiae*), una dintre cele mai citite cărţi ale Evului Mediu. Micul tratat citat aici de Toma din Aquino, intitulat *De persona et duabus naturis in Christo, contra Eutychen et Nestorium*, reprezintă o încercare de a pune de acord dogmatica creştină cu ontologia neoplatonică.

20. În întreg capitolul al IV-lea al *Metafizicii* sale, Aristotel detaliază accepţiunile conceptului 'natură' (γρφύσις). Fraza la care face referire directă Toma se află la 1015 a: Μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσίαφύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡφύσις οὐσία τίς ἐστιν – „Dar în genere şi în chip figurat se mai numeşte natură şi orice substanţă, pentru că şi natura este un fel de substanţă" (trad. rom., p. 167). Unii exegeţi consideră că ultima frază a acestui enunţ este coruptă (vezi Dan Bădărău, în trad. cit., p. 167, nota 57), ceea ce ar explica, pe de o parte, de ce Toma îşi ia măsuri de precauţie faţă de identificarea între conceptul de natură şi cel de substanţă, folosind în discurs verbul „pare" (*videtur*) şi, pe de altă parte, de ce interpretarea de aici nu mai este reluată în alte comentarii ale *Metafizicii*

(vezi ALLERS, p. 121, nota 11). Totuşi, corelînd-o cu accepţiunea cuvîntului *natura* preluată cîteva rînduri mai sus de la Boethius, precum şi cu etimologia sa, un exeget precum A. Maurer, *On Being and Essence*, 1968, p. 32, nota 12, *apud* BEERETZ, p. 82, socoteşte că interpretarea lui Toma este întemeiată: „Etimologic, cuvîntul latinesc *natura*, la fel ca şi echivalentul grecesc φύσις şi englezescul *nature*, înseamnă 'naştere'. Sf. Toma spune că termenul *natură* înseamnă mai întîi naşterea lucrurilor vii, apoi principiul activ intern al naşterii, apoi orice principiu intrinsec al schimbării sau mişcării. [Se face trimitere aici la *Summa theologica*, III, quaest. II, art. 1, unde Toma din Aquino reformulează accepţiunile date de Aristotel termenului φύσις în METAPH., la începutul cap. 4: «*Natură* se numeşte, într-un sens, devenirea a ceea ce creşte (...). În alt sens, se numeşte *natură* elementul originar, inerent, din care se dezvoltă ceea ce implică o creştere. În al treilea înţeles, se numeşte *natură* acel ceva inerent din care-şi ia obîrşie prima mişcare în orice lucru natural ca atare» (trad. rom., p. 166) – n.n.] Astfel, principiile interne ale materiei şi formei ajung să fie denumite *natură*. În cele din urmă, esenţa specifică a unui lucru, exprimată prin definiţia sa, a fost denumită *natură* deoarece acesta este termenul generării". Cred că putem fi de acord cu această explicaţie, mai ales că, în continuare, Toma vorbeşte despre modul propriu de operare al unui lucru (*propria operatione rei*) ca despre un principiu al generării.

21. Trimitere la etimologia cuvîntului *quidditas*: el derivă de la pronumele *quid* 'ce', prin care se instituie o întrebare relativă la un lucru la care se răspunde prin definiţie. Domeniul de predilecţie al definiţiei este dialectica; etimologic vorbind, *definitio* vine de la verbul *de-finire*, literal 'a mărgini, a pune un hotar, o limită (*finis*)'. De regulă, lat. *finis* echivalează gr. ὅρος sau ὁρισμός, dar, mai rar, în glosele medievale, lat. *definitio* explică şi alţi termeni filosofici greceşti, precum ἀπαλλαγή 'separare, despărţire', διάλυσις 'descompunere', διορισμός 'diviziune; distincţie', περιορισμός 'delimitare' etc. În dialectică şi în gramatică, *definitio* desemnează actul de a determina sensul cuvintelor. Într-un sens lărgit, conform valorilor sale din metafizica aristotelică, *definitio* trimite la descrierea unui obiect, mai precis, la „hotărnicirea" atributelor unui lucru. Vezi şi infra, notele 167 şi 180.
22. În această propoziţie este formulată pe scurt tema centrală a ontologiei tomiste: orice lucru individual, în calitate de fiind

(*ens*), primeşte fiinţare (*esse*) de la cauza primă, care este Dumnezeu, prin intermediul esenţei (*essentia*). Pe larg, această temă este dezvoltată în cap. IV, 90 şi urm. Vezi şi infra, notele 126 şi 186.

23. Ideea că Dumnezeu este substanţa primă şi că are atributul simplităţii absolute a reprezentat întotdeauna un punct nodal al teologiei creştine; rădăcinile istorice ale acestei teoreme ne conduc însă în filosofia greacă. ALLERS, p. 122, identifică două direcţii în acest sens: pe de o parte, definirea ca simplu a spiritului pur, şi, pe de altă parte, postularea unui „in-divizibil" material (ἄτομον) ca temei al tuturor lucrurilor. Este inclusă aici o concepţie ierarhică asupra fiinţei: în calitate de „cauză materială" a lucrurilor compuse, tot ceea ce este simplu deţine un rang superior de excelenţă faţă de acele lucruri, cărora le determină existenţa. Aristotel a combătut, se ştie, teoria platonică a ideilor, prin care se postulează existenţa unor fiinduri imateriale în calitate de esenţe simple, dar ajunge totuşi şi el să accepte caracterul imaterial şi etern al substanţelor simple. Pornind de aici şi trecînd prin teoria neoplatonică despre „inteligenţe", în care neoplatonicii recunoşteau fiinţele cele mai simple şi mai pure, creştinismul şi-a configurat propria angelologie. Se poate aprecia deci că, în acest punct, Toma şi-a construit discursul la intersecţia dintre tradiţia creştină şi cunoaşterea nemijlocită a lui Aristotel.
24. Respingere implicită a doctrinei platoniciene a ideilor, care avea susţinători redutabili în Scolastică. Vezi infra, cap. III, 15 şi nota 72.
25. În spirit aristotelic, materia este privită aici ca o pură potenţialitate, care doar prin intermediul formei poate accede la esenţă.
26. Un topos stilistic în textele medievale constă în a nu indica în mod precis numele adversarilor combătuţi. Sub numele indefinit şi generic „unii" (*quidam*) trebuie să identificăm aici reprezentanţi contemporani cu Toma ai curentului averroist, care susţineau între altele identitatea între conceptele de esenţă şi formă în cadrul substanţelor compuse, adică pre-existenţa formei inteligibile în fiinţele spirituale. După informaţiile culese de MANDONNET, SIG., cel mai important susţinător al tezelor averroiste a fost în epocă Sigerus de Brabant (aprox. 1240-1283), ajuns pînă pe pragul de a fi condamnat ca eretic pentru că a susţinut teza unicităţii intelectului divin şi a celui uman. Dintre predecesorii

din prima generaţie de scolastici, ALLERS, pp. 123-124, propune să corelăm cu acest context figurile unor Hugo de St. Victor (1094-1141), teolog foarte apreciat – care susţinuse în doctrina sa hristologică ideea că sufletul este o formă aparţinînd esenţei omului –, şi Alexandru de Hales (aprox. 1185-1245), reprezentant de seamă al poziţiei profesate de franciscani, susţinător al ideilor lui Avicebron, pe care Toma din Aquino le combate în mod explicit mai jos, în cap. III, 5-10. Vezi şi infra, notele 98 şi 99.

27. Vezi supra, cap. I, 25-35.
28. Din glosarul lui DEFERRARI aflăm că prin *substantiae naturales* Toma înţelegea substanţele acelor lucruri care pot fi percepute cu simţurile.
29. Prin sintagma *definitiones mathematicae* se înţelege de fapt definirea unor fiinduri, a unor „obiecte" matematice, despre care Toma va trata mai pe larg în *Summa theologica*, I, quaest. LXXXV, art. 1, ad. 2. Aceste „obiecte" matematice nu au pentru Toma o existenţă reală (*esse*), ci sunt doar concepte intelectuale, în cazul cărora nu este operabilă distincţia între formă şi substanţă. Rezultă deci că definirea obiectelor matematice, în înţelesul de aici, este de alt tip decît cea a substanţelor naturale.
30. Iniţial simplu participiu prezent al verbului *accido* 'a cădea; a se întîmpla', *accidens, -tis* a fost utilizat în latina comună cu sensul 'întîmplare', sinonim oarecum cu subst. *casus*. De aici şi utilizarea sa în terminologia gramaticală: la Quintilian, de exemplu, *accidentia* sunt timpul şi locul din constituţia verbului. Abia în patristică termenul *accidens* îşi conturează profilul filosofic, ajungînd să însemne ceea ce este secundar şi adăugat, în opoziţie cu ceea ce este esenţial sau substanţial. La Sf. Ambrozie, de exemplu, răutatea este definită ca un „accident" (*Cum... non substantialis sed accidens sit malitia*), iar Sf. Augustin opune pe *accidens* lui *naturale*. În unele glosare medievale, citate de marile dicţionare ale limbii latine, pentru *accidens* sunt indicate echivalentele greceşti προσκύρωσις şi σύμβασις. La Boethius se fixează conţinutul conceptual stabil şi definitiv al acestui termen scolastic: accidentul este în perspectivă gramaticală ceea ce se adaugă unui nume, iar în perspectivă logică el înseamnă orice determinare exterioară, care poate lipsi din definiţia unui lucru; în sfîrşit, privit în perspectivă ontologică, accidentul este acel ceva pe care o substanţă determinată în sine prin gradul de fiinţare propriu îl primeşte în mod suplimentar. Începînd chiar

cu opusculul de faţă, Toma din Aquino va definitiva pînă la ultimele sale consecinţe teoria accidentelor.

31. Vezi, mai pe larg, cap. VI, 5-50.
32. Diferitele manuscrise ale tratatului *De ente et essentia* diferă în acest punct, verbul *convenire* apărînd fie la forma negativă, fie la cea pozitivă. Sensul demonstraţiei reclamă mai degrabă forma negativă şi, în consecinţă, am urmat pe editorii care au această opţiune (ALLERS, BEERETZ).
33. După părerea lui BEERETZ, p. 84, expresia „acest ceva anume" (*hoc aliquid*) ar trebui înţeleasă aici nu în sensul de 'individ', cum ar fi normal, ci ca determinînd, în opoziţie cu expresia anterioară, realitatea posibilităţii materiei din perspectiva speciei („die Wirklichkeit der Möglichkeit der Materie in artlicher Hinsicht"). Într-adevăr, după cum apare clar în context, materia este concepută de Toma ca o pură posibilitate, care dobîndeşte actualizare (*actualitas*) doar prin intermediul formei.
34. Citat şi de alţi scolastici (Albertus Magnus, Bonaventura), acest pasaj din Boethius nu a putut fi reperat cu exactitate de exegeţi.
35. Cf. BOETHIUS, DE PERS., III (trad. rom., p. 37). Instituirea echivalenţei între gr. οὐσία şi lat. *essentia* datează încă din epoca primelor adaptări în limba latină ale textelor filosofilor greci de către Cicero şi Seneca.
36. Cf. AVICENNA, METAPH., V, 5: *Quidditas* (...) *composita est ex forma et materia; haec enim est quidditas compositi et quidditas est haec compositio* – „Cviditatea este compusă din formă şi materie; căci aceasta este cviditatea unui compus, iar această compunere este chiar cviditatea".
37. AVERROES, METAPH., VII, comm. 27. Citat literal.
38. Vezi supra, cap. I, 50-55. Cf. şi nota 22.
39. Acest exemplu de „chimie" medievală este explicat de ALLERS, p. 10, în felul următor: considerăm că un lucru este dulce nu pe baza compoziţiei sale chimice interne, ci pe baza simţului olfactiv, care constituie, în gîndirea de tip analogic a lui Toma din Aquino, efectul combinaţiei dintre o materie şi o formă. În *Comentariul* său la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, redactat cam în aceeaşi perioadă ca şi *De ente et essentia*, Toma se referă din nou la combinaţia între cald şi rece, arătînd că orice fiind este un compus din materie şi formă, dar denumirea sa nu vine din partea formei, care, ontologic, este cauza (*principium*) lucrului, ci din partea întregului, adică a esenţei, care include, deopotrivă, materie şi formă.

40. Concepţia despre materie ca principiu al individuaţiei (*principium individuationis*) a fost preluată de Toma din tradiţia aristotelică arabă şi este apreciată de unii autori drept punctul cel mai slab al doctrinei tomiste (cf. MEYER, p. 92). Prin materie, ceea ce este general şi universal se „împarte", se particularizează în indivizi particulari; de exemplu, faptul-de-a-fi-om (*humanitas*), care reprezintă generalul, se întruchipează la impactul cu materia (şi anume cu „materia desemnată", vezi nota următoare) în oameni concreţi.
Creat cu ajutorul sufixului privativ *in-* de la verbul *divido* 'a împărţi', lat. *individuus* apare în glosarele medievale cu explicaţia „care nu poate fi despărţit sau separat" şi i se dau felurite echivalenţe greceşti: ἀχώριστος 'inseparabil', ἀδιαίρετος 'indivizibil', ἄτομος 'indivizibil' etc. Se pare că Cicero a fost creatorul acestui termen filosofic, inventat pentru a reda gr. ἀμέριστος 'fără părţi' şi ἄτομος 'care nu poate fi segmentat'. Utilizat mai ales în traducerile din „naturaliştii" Democrit şi Epicur, *individuus* se folosea în textele antice şi cu referire la substanţele spirituale ale neoplatonicienilor. În tradiţia aristotelică latină, *individuus* apare de regulă alături de *species* şi *genus*, echivalînd de regulă aristotelicul τόδε τι 'acest ceva anume'. Din punct de vedere ontologic, individul este înţeles ca lucrul concret, purtătorul particular al unei esenţe universale, care în el se concretizează în mod unic şi irepetabil. Pentru aristotelicienii radicali, înscrişi în nominalismul intransigent, o existenţă reală au doar indivizii, în vreme ce specialul şi generalul, în calitate de concepte universale, au o existenţă pur raţională şi sunt deduse din existenţa indivizilor. Despre raportul între universal şi particular cf. şi infra, nota 201, iar despre principiul individuaţiei vezi şi infra, nota 163.
Cît priveşte termenul *individuatio* ca atare, marile dicţionare (DU CANGE, FORCELLINI) nu îl atestă în Antichitate şi în epoca medie, ceea ce înseamnă că este o invenţie terminologică a scolasticilor. Pentru conceptul în cauză, înainte de Scolastică era utilizat sinonimul *individuitas*.
41. În utilizarea cuplului conceptual *particularis/universalis*, ALLERS, p. 125, recunoaşte un ecou al doctrinei platoniciene, preluată de Toma de la magistrul său, Albertus Magnus.
42. Distincţia conceptuală *materia signata* (sau *designata*)/*materia prima* (sau *non-designata*) ne apare ca una dintre cele mai

interesante inovaţii ale aristotelismului scolastic. Originea ei pare să se găsească la Sf. Augustin, care vorbeşte de două tipuri de materie, una „prelucrată" de Dumnezeu prin actul creaţiei, alta inertă şi inferioară: *Duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset* (*Confessiones*, XII, VII, 7). În acest context, ALLERS, p. 127, face însă trimitere şi la interpretarea prin filieră arabă a teoriei aristotelice despre individual ca atare (τόδε τι), înţeles ca unitate între o materie şi o formă. Pentru scolastici, individul ca atare nu poate fi definit, căci îi lipseşte dimensiunea universală (*individuum est ineffabile*); el poate fi doar indicat, arătat, desemnat prin semne indiciale drept „acest-lucru-aici-de-faţă". Totuşi, prin desemnare, materia dobîndeşte un rang superior materiei prime ca atare, devenind un principiu al individuaţiei, prin atributele dimensionalităţii, care o caracterizează (*sub determinatis dimensionibus*, cum se spune mai jos, în r. 75); materia amorfă, fără nici o determinare, rămîne însă o pură posibilitate.

43. Condiţionala ipotetică „dacă Socrate ar avea o definiţie" este impusă de credinţa scolasticilor că individul, lipsit de componenta universală a esenţei, nu poate fi definit (vezi nota anterioară). Altfel spus, ceea ce îl individualizează pe Socrate faţă de omul ca atare, faţă de faptul-de-a-fi-om, nu este o esenţă proprie, ci o *materia signata* proprie, adică „acest os" şi „această carne". Definiţia preluată în continuare din Averroes trebuie deci luată doar în sens figurat, căci ea este definiţia universală a omului. Cviditatea individului Socrate este aceeaşi cu esenţa speciei 'om', diferenţa fiind dată doar de materia desemnată. ROLLAND-GOSSELIN, p. 11, opinează că Toma din Aquino ar fi putut cunoaşte această interpretare din opera contemporanului său Roger Bacon (aprox. 1214-1294), care conferenţiase la Paris cu aproximativ două decenii înainte de venirea sa acolo.
44. Ediţiile mai vechi (BAUR, ALLERS, CAPELLE, MEISTER) pun capăt cu această frază capitolului al II-lea al tratatului *De ente et essentia*, ceea ce conduce în final la un număr total de şapte capitole. Am urmat însă segmentarea ediţiilor mai recente, BEERETZ şi SEIDL, care împart opusculul în numai şase capitole.
45. Utilizat frecvent ca *exemplum*, abstractul *animalitas* înseamnă literal 'faptul-de-a-fi-vieţuitoare' (< *animal* 'vieţuitoare' < *anima* 'suflet'). Cea mai veche atestare a acestui termen pare să fie la

Sf. Augustin, care defineşte „animalitatea" drept o caracteristică inferioară a sufletului: *Sensualitas sive animalitas animae est inferior vis eius* – „Facultatea de a simţi sau faptul de a fi viu este o capacitate inferioară a sufletului".

Derivatele nominale abstracte cu sufixul *-itas* de tipul *animalitas, rationalitas, humanitas, communitas* etc. semnifică în terminologia scolastică esenţa sau cviditatea unui fiind, calitatea în sine, aşadar 'faptul-de-a-fi-vieţuitoare', 'faptul-de-a-fi-raţional', 'faptul--de-a-fi-om' etc. Totuşi, întrucît aceste construcţii perifrastice ar putea părea nefireşti în discursul românesc, am preferat să le echivalez prin termenii corespondenţi existenţi în limbajul filosofic românesc actual (aşadar: *animalitate, raţionalitate, umanitate* etc.), cu toate că această serie terminologică prezintă pentru cititorul neavizat conotaţii diferite, unele cu totul nepotrivite intenţiei semnificative a lui Toma din Aquino. Atrag prin urmare atenţia asupra interpretării corecte a acestei serii terminologice.

46. Cf. AVERROES, METAPH., VII, comm. 20.
47. *Differentia constitutiva* sau *differentia specifica* desemnează caracteristica distinctivă a unei specii în interiorul genului său. Ea este determinată de forma lucrului, definită mai sus drept o componentă a esenţei lucrului respectiv. De exemplu, în genul 'fiinţă animată' (*animalitas*), 'faptul-de-a-fi-om' (*humanitas*) reprezintă diferenţa constitutivă pentru specia 'om'. Despre locul diferenţei specifice în structura definiţiei cf. şi infra, notele 167 şi 180.
48. Esenţa unei specii fiinţează în interiorul genului său în mod nedeterminat (*non determinatum*), adică la modul general, ne--specificat printr-o trăsătură particulară. S-ar putea deci deduce că, în concepţia lui Toma din Aquino, diferenţa dintre gen şi specie este cu totul alta decît cea dintre specie şi individ, ceea ce diferenţiază specia de gen fiind doar gradul diferit de determinare.
49. Aceste consideraţii privitoare la raportul dintre parte şi întreg pot apărea, în opinia lui ALLERS, p. 128, drept ecouri ale nominalismului scolastic timpuriu, din secolul al XI-lea. În interpretarea acestui autor, pasajul trebuie înţeles astfel: „...adică o parte prin a cărei suprimare întregul căreia îi aparţine ar înceta să mai fie în întregime ceea ce este, în opoziţie cu aspecte parţiale secundare; un corb alb rămîne un corb, deşi îi lipseşte aspectul parţial curent, şi anume 'negrul'. O parte nu poate fi predicată cu privire la întreg, şi anume în forma de judecată S este P; astfel, nu se

poate spune «Corbul este pene», ci doar «Corbul este o vietate cu pene», fiindcă aceasta este el ca întreg".

50. În această frază, în sintagmele *genus substantiae* şi *genus quantitatis*, prin termenul *genus* nu trebuie înţeleasă noţiunea logică de 'gen', ci una din cele zece categorii aristotelice, numite de obicei *decem genera praedicamentorum*. Vezi supra, nota 11.
51. Spre deosebire de alţi scolastici care atribuiau omului, ca fiinţă animată, trei forme diferite (una vegetativă, una sensibilă şi una intelectivă), Toma din Aquino concepe fiinţa umană ca pe o unitate, determinată de o unică formă. Această formă unică este individuată de materia desemnată specifică omului (vezi supra, nota 42).
52. „Lapideitatea" (faptul-de-a-fi-piatră) este definită aici ca formă a unor lucruri. Vezi supra, nota 45.
53. Acesta este unul din foarte puţinele locuri în care Toma foloseşte verbul *existere* 'a exista' ca verb al fiinţării, în locul lui *esse*.
54. Acest *aliquid aliud* trimite către specii de animate non-corporale, care sunt pentru Toma din Aquino *inteligentiae*, adică îngerii şi sufletele separate. Vezi şi infra, notele 104 şi 139.
55. Cf. AVICENNA, METAPH., V, 6: *Genus* (...) *praedicatur de differentia ita quod est concomitans eam non pars quidditatis eius* – „Genul este predicat cu privire la diferenţă astfel încît el apare ca însoţitor al diferenţei şi nu ca o parte a cviditătii acesteia".
56. Aristotel, *Metaphysica*, III, 3, 998 b: Ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν, ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν – „E peste putinţă să exprimăm ca predicat speciile genului cu privire la propriile lui diferenţe, şi tot aşa să exprimăm genul fără speciile sale" (trad. rom., p. 111).
57. Aristotel, *Topica*, IV, 2, 122 b: Οὐδὲ δοκεῖ μετέχειν ἡ διαφορά τοῦ γένους πᾶν γὰρ τὸ μετέχον τοῦ γένους ἢ εἶδος ἢ ἄτομόν ἐστιν, ἡ δὲ διαφορὰ οὔτε εἶδος οὔτε ἄτομόν ἐστιν – „Se pare că diferenţa nu participă la gen, căci ceea ce participă la gen este sau specie, sau individ, în timp ce diferenţa nu este nici specie, nici individ" (trad. rom., p. 99).
58. Cf. BEERETZ, p. 86, nota 43: „Genul nu poate fi predicat despre diferenţă ca şi cum ar include în sine diferenţa, căci el include în sine specia respectivă; astfel, de exemplu, 'fiinţa sensibilă' include 'fiinţa sensibilă raţională', pe om, dar nu şi 'raţionalitatea'. Se poate deci spune doar «Raţionalitatea este o fiinţă sensibilă care este raţională», caz în care facem abstracţie de inteligenţe (îngeri), care sunt şi ele raţionale".

59. Toma subliniază încă o dată ideea că definiţia vizează specia şi nu individul, care nu poate fi definit, întrucît este „inefabil" (vezi supra, nota 42). Ca atare, definiţia este o determinare a genului proxim (în cazul omului: 'fiinţă sensibilă') şi a diferenţei specifice (în cazul omului: 'raţionalitate'). Vezi şi infra, notele 167 şi 180.
60. Vezi supra, nota 49.
61. Vezi distincţiile operate de Toma în prima parte a acestui capitol (r. 35-60) în legătură cu raporturile dintre materie şi formă în definirea esenţei. Prin analogie, nici definirea conceptului nu se fundamentează pe gen şi diferenţă în mod separat, ci le include deopotrivă pe amîndouă, într-un întreg.
62. În legătură cu acest pasaj, ALLERS, p. 131, nota 13, scrie: „Şi anume din indeterminarea speciilor, care se menţine atîta timp cît mărcile diferenţiatoare nu sunt evidenţiate; doar prin ignorarea acestora în reunirea non-determinată a speciilor, care se aseamănă între ele prin anumite trăsături principale, poate fi constituit genul. Ca urmare a acestei «ignorări», comunitatea care fundamentează un gen este această esenţă autentică (...). Remarcăm că această observaţie se îndreaptă împotriva unui realism conceptual care merge prea departe, aşa cum îl practicau «platonicienii», adică acei gînditori aflaţi sub influenţa neoplatonică-augustiniană-arabă timpurie".
63. Cf. AVERROES, METAPH., XI [XII], comm. 14: *Intendebat Aristoteles dare differentiam inter naturam materiae in esse et naturam formae universalis, et maxime illius quod est genus* (...). *Ista autem communitas quae intelligitur in materia est pura privatio cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea* – „Aristotel intenţiona să instituie o diferenţă între natura materiei în fiinţare şi natura formei universale, şi mai ales a aceleia care este genul (...). Însă această comunitate care este percepută prin materie este o pură privaţie, de vreme ce nu este concepută decît prin îndepărtarea de la ea a formelor individuale".
Conceptul de „formă desemnată" (*forma significata*) trebuie pus în relaţie cu cel de materie desemnată, înţeles de Toma din Aquino ca principiu al individuaţiei (vezi supra, nota 42). Rezultă că, după cum materia ca atare, chiar dacă este „desemnată", nu reprezintă mai nimic în ordinea fiinţei, tot astfel şi forma în general (*forma significata*), în temeiul caracterului său obişnuit (*communitas*), reprezintă foarte puţin din esenţa lucrului. Doar

prin apartenenţa la o specie forma poate fi inclusă în cviditatea sau esenţa unui lucru.

64. Vezi supra, nota 40.

65. Despre valoarea terminologică a derivatelor în *-itas* vezi supra, nota 45. Conceptul 'faptul-de-a-fi-om' (gr. ἀνθρωπότης, lat. *humanitas*), important în special pentru doctrina hristologică, este greu de redat în româneşte printr-un singur cuvînt, toate eventualele soluţii (*umanitate, omenie, omenire* etc.) suferind de echivocitate. În „tîlcurile" sale teologice, Dosoftei utilizează de regulă sintagma *omenia (lui Hristos)*, iar în traducerea *Mărturisirii ortodoxe* a lui Petru Movilă, publicată de Radu Greceanu la 1691, găsim formula *omenirea lui Hristos*. Mai recent, părintele Dumitru Stăniloae a creat, dintr-un cuvînt românesc comun şi un sufix neologistic, termenul *omenitate* (a lui Hristos).

66. Cf. AVICENNA, METAPH., V, 5: *Quidditas est id quod est quidquid est forma existente coniuncta materiae* (...); *compositio etiam non est haec intentio, quia composita est ex forma et materia; haec enim est quidditas compositi et quidditas est haec compositio* – „Cviditatea este ceea ce este orice formă existentă unită cu materia (...); compunerea însă nu corespunde acestui concept, deoarece ceea ce este compus este o îmbinare între formă şi materie; aceasta este cviditatea unui compus, iar cviditatea este tocmai această compunere".

67. Specia *humanitas* 'faptul-de-a-fi-om' este compusă, în sensul că include *animalitas* 'faptul-de-a-fi-viețuitor', *rationalitas* 'faptul--de-a-fi-raţional', *personalitas* 'faptul-de-a-fi-persoană' etc.

68. Cu referire la acest pasaj, ALLERS, p. 132, nota 19, face următorul comentariu: „Relaţia dintre aceste două concepte, formă şi esenţă, nu este uşor de determinat cu precizie sau de făcut comprehensibilă. Interpretarea ei depinde foarte mult şi de anumite puncte de vedere principiale. Oricum, se pot afirma următoarele: conceptului 'formă' i se asociază cel de 'materie' (care însă nu trebuie înţeles nici pe departe în sensul modern al «materialităţii», al substanţei corporale), iar acestuia i se asociază cel de 'esenţă', de 'fiinţare' sau 'existenţă'. Forma asociată materiei este aceea a cărei particularitate se desemnează prin adăugarea lui *substantialis*; o numim formă configurativă [= *prägende*], deoarece ea preschimbă întru cîtva materia nedeterminată în ceva determinat (după cum dintr-o bară de metal nedeterminată încă pot fi bătute una sau alta dintre monede). Faptul că se iveşte

nevoia de a evidenţia în mod special aceste forme îl arată «prezenţa» şi a altor forme. Căci forma are şi un alt înţeles. Pe baza acestui înţeles, Sf. Toma poate afirma că esenţa – în cazul de faţă 'umanitatea' – este o formă care «conţine deopotrivă formă şi materie (configurativă)», ca «formă a unui întreg», cu alte cuvinte, ca instituire a unui mod al cviditătii. «Forma configuratoare» este în om sufletul; faptul-de-a-fi-om, întregul a tot ceea ce realizează «esenţa» om, acea esenţă fără de care nici un om nu poate fi om, se numeşte, într-un sens mai larg, formă. Către ea converg şi toate acele momente care nu se asociază încă materiei şi formei configuratoare, înţelese în sine. Astfel, nici sufletul, nici trupul, înţelese în sine, nu intră la Toma în modalitatea 'vieţuitoare' (*animalitas*)".

69. Cviditatea lui Socrate este 'faptul-de-a-fi-om' (*humanitas*). Putem spune deci: „Socrate este om", definindu-l prin esenţa lui; dar nu putem spune: „Socrate este faptul-de-a-fi-om".
70. Vezi supra, nota 45.
71. Cf. AVICENNA, METAPH., V, 6: *Differentia non est talis qualis est rationalitas et sensibilitas* (...). *Convenientius est ergo ut haec sint principia differentiarum, non differentiae* – „Diferenţa nu este aşa ceva precum raţionalitatea sau sensibilitatea (...). Mai potrivit este aşadar (să zicem) că acestea sunt principii ale diferenţelor, şi nu diferenţe".
72. Prin termenul „platonicieni" Toma din Aquino îi numeşte în mod generic, conform obiceiului epocii, pe toţi adepţii, într-o formă sau alta, ai doctrinei platoniciene a ideilor, conform căreia ideile universale au o existenţă reală, premergătoare lucrurilor individuale. Denumiţi şi *reales* sau *realistae*, gînditorii scolastici din acest curent teoretizau, în nuanţe diferite, pre-existenţa reală a universalului faţă de lucruri (*universale ante rem*), în opoziţie cu nominaliştii sau terminiştii (*nominales, terministae*), care erau de părere că noţiunile desemnate prin semnele verbale sunt deduse din realitatea lucrurilor. Relaţia istorică a realiştilor scolastici cu gîndirea lui Platon nu este directă, ci mediată pe de o parte de neoplatonismul augustinian şi, pe de altă parte, de una din şcolile de gîndire arabo-iudee, al cărei reprezentant foarte cunoscut şi foarte citat în epocă era Avicebron (vezi infra, nota 98). Delimitarea lui Toma din Aquino de realiştii „dogmatici" pune în valoare şi aici realismul său „temperat" de aristotelism. O bună sinteză despre „cearta universaliilor" în scolastică aflăm la STEGMÜLLER, pp. 48-118.

73. Disocierile făcute de Toma din Aquino aici se includ într-un complex de probleme considerat de unii exegeţi drept punctul forte al tomismului. Este vorba de conceperea fiinţei (*esse*) şi a esenţei (*essentia*) ca entităţi separate ; această distincţie ontologică (*distinctio realis*) între *esse* şi *essentia* a fost tematizată în special de urmaşii lui Toma din Aquino, combătuţi de pe poziţii contrare de nominalişti, care recunoşteau aici doar o distincţie conceptuală (*distinctio rationis*), operată de gîndire. Poziţia cea mai tranşantă în acest sens o găsim la franciscanul Duns Scotus (1274-1308), cel care, se spune, a încercat să reinventeze scolastica pe cont propriu. Pentru acest apostol al realismului, universaliile însele trebuie înţelese ca avînd existenţă reală, căci altfel, în ipoteza nominalistă, ar trebui să acceptăm nonsensul că non-fiinţa poate fi predicată, în calitate de concept, despre nimic (*Dicendum est quod universale est ens, quia, sub ratione non entis nihil intelligitur*)! Deşi nu o exprimă în termeni foarte expliciţi, se poate considera că, în prelungirea lui Avicenna, Toma din Aquino atribuia un caracter real distincţiei între existenţă şi esenţă, neincluzînd-o pe prima în aceasta din urmă. În caz contrar, „existenţa ar trebui să reprezinte o determinare necesară a fiindului şi, prin aceasta, ar cădea «contingenţa», adică tocmai caracterul non-necesar al existenţei lucrurilor create. Doar pentru Creator, care este *ipsum esse* 'fiinţarea însăşi', *ens realissimum* 'fiindul cel mai real' şi *actus purus* 'acţiune pură', este valabil faptul că esenţa include în sine existenţa, aceasta fiind în mod necesar esenţială ; Creatorul fiinţează astfel prin sine (*ens a se*)" (ALLERS, p. 134).
74. În întregul pasaj care urmează, Toma din Aquino rezumă o teorie a lui Avicenna despre *natura indeterminata*, adică despre conceptul de natură privit în afara determinării universal/individual (vezi Étienne Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, în „Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge", anul 1972, pp. 130 şi urm.). Privită în sine, adică separat şi de dimensiunea universală, şi de cea particulară, natura „non-determinată" este o pură posibilitate, intelectul fiind acela care-i poate determina utilizarea în act, fie ca individ, fie ca noţiune universală.
75. Sintagma *per accidens* 'în mod accidental' defineşte modalitatea incidentală şi indirectă, adică o determinare din afara esenţei.
76. În tot acest pasaj, pînă la rîndul 70, Toma utilizează, cu referire la individul uman văzut ca fiinţă particulară, termenul *singulare*,

lexicalizat ca substantiv, fără altă determinare. Am optat în traducere pentru sintagma, destul de nefericită, (*fiinţă*) *singulară*, altă soluţie de echivalare mai potrivită nereuşind să găsesc în lexiconul filosofic românesc actual; cf. şi CAPELLE: *le singulier*. Limba germană deţine un termen perfect echivalent: (*der*) *Einzelne* (ALLERS, BEERETZ, SEIDL).

77. Formularea *homo inquantum est homo* trebuie înţeleasă ca o definiţie a universalului din om, a esenţei umane ca atare. CAPELLE, p. 90, nota 56, ne atrage atenţia asupra acestui pasaj, care ar fi de o importanţă capitală, întrucît „proiectează o lumină vie asupra diferenţelor dintre cele trei planuri: metafizic, logic şi psihologic".
78. Aici, *anima* este luat în sensul de 'suflet individual', privit ca un întreg, spre deosebire de un pasaj anterior (r. 50 şi urm.), unde prin *anima* contextul ne obligă să înţelegem 'spiritul intelectiv'. Spre această înţelegere ne conduce şi fraza din r. 90, unde se vorbeşte de tipul de fiinţare prezent în intelect (*intellectus*).
79. Împotriva realismului radical, care postulează o diferenţiere absolută între esenţă şi existenţă, Toma din Aquino formulează aici o poziţie intermediară: cu toate că esenţa sau natura omului, privită în sine, nu deţine nici o fiinţare concretă, totuşi ea nu se află ruptă şi situată în afara omului ca individ.
80. Am tradus conceptul *communitas* prin *comunitate* din consecvenţă terminologică (vezi supra, nota 45). Înţelesul exact al termenului scolastic este 'faptul-de-a-fi-comun', cf. germ. *Gemeinsamkeit* (ALLERS, BEERETZ, SEIDL).
81. Referitor la acest pasaj, ALLERS, p. 134, nota 8, scrie: „Un concept general, de exemplu «omul», este mai întîi unitar şi, în al doilea rînd, conţine în sine deopotrivă ceva specific şi ceva comun. Aşadar, în vreme ce conceptul general, privit ca un concept pur, nu cunoaşte nici o delimitare prin indivizi, aceasta nu se potriveşte, crede Aquinatul, în privinţa «esenţei»; aceasta trebuie căutată în fiecare individ, însă numai ca ceva separat, adică «individuat». Astfel, pe de o parte, este salvat realismul conceptual şi, pe de altă parte, nici esenţa nu este diluată la un, ca să zicem aşa, «simplu» concept. Această idee, după care esenţa este altceva decît conceptul general, decît genul sau specia, este dezvoltată în paragrafele următoare".
82. Genul şi specia convin naturii umane în calitate de universalii.
83. Expresia *ratio uniformis* este interpretată de BEERETZ ca 'relaţie uniformă' (*einförmige Beziehung*), cu argumentul că în rîndurile

următoare apare termenul *relatio*, cu aceeaşi semnificaţie conceptuală. Pentru interpretarea acestei sintagme în context cf. şi ALLERS: *einförmige Bedeutung* şi SEIDL: *Gleichförmigkeit*.

84. Adică în realitatea obiectuală ca atare. Pentru relaţia contextuală dintre conceptele *anima* şi *intellectus*, vezi supra, nota 78.
85. Termenul *similitudo* a fost utilizat în scrierile patristice şi în scolastică în multiple accepţiuni, de multe ori interferente sau chiar opuse. Conotaţiile creştine ale lat. *similitudo*, care în latina clasică însemna 'asemănare' şi, în secundar, 'copie', îşi au originea în textul biblic, mai concret, în formularea uşor tautologică din *Vulgata*: *ad imaginem et similitudinem*, referitoare la crearea lui Adam de către Dumnezeu (în tradiţia lingvistică românească: *după chipul şi asemănarea sa*). Pe de altă parte, acest termen a căpătat conotaţii speciale în simbolistica sacramentală, unde i s-au conferit valenţele gr. σύμβολον 'simbol; semn'. Ca atare, întemeindu-se şi pe distincţia între *similitudo* şi *imago*, operată de un Iohannes Capreolus (1380-1444), unul dintre cei mai autorizaţi comentatori tomişti, supranumit în epocă *princeps thomistarum*, ALLERS propune să echivalăm pe *similitudo* prin *semn* (*Zeichen*), respingînd total (*keinesfalls*!) echivalarea prin „copie" (*Abbild*), opţiune care ar trimite spre un platonism necaracteristic gîndirii lui Toma din Aquino. Totuşi, un exeget mai recent, SEIDL, optează tocmai pentru soluţia *Abbild*! Cf. şi CAPELLE: *similitude*, BEERETZ: *Ähnlichkeit* 'asemănare'. Cred că românescul *întruchipare* corespunde cel mai bine, în ambiguitatea lui, contextului dat.
86. AVERROES, DE ANIM., I, comm. 8. Este citată aici o formulă celebră a aristotelismului averroist, care constituie nucleul demonstraţiei referitoare la funcţia principală a intelectului activ: conceptele universale (genul şi specia) se situează în afara intelectului, dar intelectul este cel care le creează.
87. Cf. AVICENNA, METAPH., V, 2: *Universaliter non habet esse nisi in anima* – „(Un lucru) nu deţine fiinţă la modul universal decît în spirit".
88. Cf. AVERROES, DE ANIM., III, comm. 5. Teza referitoare la unitatea intelectului în toţi oamenii constituia unul din punctele forte ale aristotelismului radical; denumiţi în mod frecvent *averroistae*, adepţii acestei doctrine îşi aveau citadela în Universitatea din Paris. Alături de teza unităţii intelectului, un Sigerus de Brabant (1240-1283) va ajunge pe punctul de a fi condamnat ca eretic

pentru susţinerea unor teze precum cea despre eternitatea materiei şi imposibilitatea pentru sufletul individual de a fi nemuritor. Urmîndu-şi în acest punct maestrul, pe Albertus Magnus, care scrisese un tratat *De unitate intellectus contra averroistas*, Toma din Aquino va iniţia, încă din anul 1270, o puternică polemică împotriva lui Sigerus, culminînd seria de prelegeri ţinute la Paris, prin care Toma a predicat împotriva fundamentelor teoretice ale averroismului. În afară de ample pasaje din *Summa theologica* şi *Summa contra Gentiles*, argumentaţia tomistă împotriva averroismului s-a materializat monografic în *De unitate intellectus contra averroistas*. Istoricii gîndirii scolastice apreciază că, prin caracterul ei sistematic şi prin pregnanţa formulărilor, argumentaţia lui Toma a contribuit decisiv la configurarea conţinutului listei celor 219 teze condamnate în anul 1277 de episcopul Parisului (vezi infra, nota 97). Totuşi, aceste teze condamnate vor regăsi o nouă revigorare în secolul al XIV-lea, în gîndirea lui Guillelmus Ockham.

89. Vezi supra, nota 85.

90. În relaţie cu universalitatea naturii sau a esenţei umane, specia este un *accidens* în măsura în care defineşte note secundare, non-necesare, ale unei persoane sau ale unui grup de persoane. De exemplu, aparţin esenţei universale a omului 'faptul-de-a-fi-raţional', 'faptul-de-a-fi-viu', 'faptul-de-a-fi-biped', dar sunt accidente lipsite de fiinţare universală elemente precum 'faptul-de-a-fi-filosof' sau 'faptul-de-a-fi-grec'; acestea din urmă sunt determinări speciale, adică accidente.

91. Calificînd acest pasaj ca fiind confuz la prima vedere, Capelle, p. 90, nota 65, ne oferă următoarea explicaţie: „Trebuie să distingem mai întîi *natura umană* şi *noţiunea de specie*. Natura umană este predicabilă despre Socrate, adică despre un om în calitate de om, ceea ce afirmă expresia scolastică *universalul metafizic*. Noţiunea de specie poate desemna două lucruri: fie *noţiunea*, văzută la modul absolut, specia ca specie, categorie logică, fie această noţiune, văzută însă în conţinutul său, adică ceea ce este *gîndit* în specie – şi anume notele reale –, ceea ce, în consecinţă, poate fi predicat despre indivizii unei specii, sau, în limbaj scolastic, *universalul logic*. Autorul spune aici: *natura umană* este atribuibilă lui Socrate; noţiunea de specie este şi ea predicabilă despre Socrate, dar în ultima accepţie, în calitate de conţinut *gîndit* şi în calitate de *specie*. Dovada în acest sens este

faptul că *specia* nu este predicată nici despre natură ca atare, despre om în măsura în care este om, nici despre ceea ce îi este particular lui Socrate. De aceea, nu se poate spune că «Socrate este specie», în vreme ce se poate spune că «Socrate este om» sau că «Socrate este Socrate»".

92. Determinările *componens* şi *dividens* atribuite intelectului activ definesc în buna tradiţie aristotelică operaţiile fundamentale ale gîndirii, sinteza şi analiza. Acţiunea (*actio*) intelectului este direcţionată asupra esenţei universale a unui lucru, prezentă (şi) în enunţurile lingvistice, în actul predicaţiei. Cf. şi ALLERS, p. 137, nota 16: „Gîndirea «separă» un segment determinat corespunzător unui fiind, observă oarecum despărţite lucrul şi proprietatea lui şi le uneşte pe amîndouă în cadrul judecăţii logice. «Trandafirul este roşu» presupune că, mai întîi, momentul «roşu» este considerat separat, iar apoi, este re-unit cu «trandafir». Unitatea obiectivă «faptul-de-a-fi-roşu-al-trandafirului» este principiul fiinţării, care face ca această judecată să fie posibilă. În mod analog, «faptul-de-a-fi-floare-al-trandafirului» este principiu al fiinţării pentru expresia «Trandafirul este o floare». Aşadar, predicabilitatea despre un lucru concret aparţine «proprietăţilor» conceptului de gen şi trebuie, oricum, să-şi găsească termenul real într-o unitate între lucrul individual şi conceptul de gen. Remarca următoare, în legătură cu ceea ce îi este inerent predicabilităţii, trebuie înţeleasă ca indiciu al unei luări de poziţie a Aquinatului faţă de celebra problemă a universaliilor, atît de dezbătută încă dinainte". În legătură cu „cearta universaliilor", vezi şi supra, nota 72.

93. Prin expresia *ipsa intentio generis* Toma din Aquino înţelege conceptul de gen ca atare, în calitate de noţiune logică, noţiune pe care o distinge de conţinutul său logic propriu-zis. Vezi supra, nota 91.

94. În afara spiritului se află lucrurile ca atare, în individualitatea lor.

95. Cu alte cuvinte, conceptul de specie este predicabil cu privire la esenţă în măsura în care este un 'universale' logic.

96. În categoria esenţelor desprinse de materie Toma din Aquino include sufletul omenesc (*anima*), spiritul (*intelligentia*) şi cauza primă, adică Dumnezeu. Prin termenul *intelligentia*, utilizat frecvent la forma de plural, în tradiţia tomistă se desemnează îngerii, cf. CAPELLE: *les anges*. Cf. şi ALLERS: *Intelligenzen*, BEERETZ: *der Geist*, SEIDL: *das Vernunftwesen* (*Intelligenz*).

97. Specificarea *omnes* indică ce mare importanţă teoretică acordau contemporanii lui Toma ideii că Dumnezeu este simplitatea absolută. În mediul universitar parizian, absolutizarea acestei teze conducea uneori la poziţii heterodoxe care, din punct de vedere oficial, frizau erezia. Pericolul constituit de această teză pentru ortodoxia creştină este pus în lumină de simplul fapt că între tezele condamnate de episcopul Parisului la 1277 (vezi şi supra, nota 87), prima dintre ele se prezenta în următoarea formulare: „Dumnezeu nu este întreit şi unitar (în acelaşi timp), deoarece unitatea în trinitate nu este compatibilă cu simplitatea absolută. Căci acolo unde există o multiplicitate reală, există în mod necesar adăugire şi compunere" (*apud* Kurt Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Band 2, *Mittelalter*, Stuttgart, 1988, p. 358).
98. Acesta este singurul loc unde este citat numele celui care pare să fi fost unul din punctele de plecare în redactarea tratatului *De ente et essentia*. Cunoscut în lumea latină mai ales cu numele Avicebrol, Avicebron sau Avencebron, Solomon ibn Gabirol, filosof şi poet iudeu, a trăit la Málaga între (aprox.) 1021 şi 1058. Poemul său filosofic *Sursa vieţii* (*Magor Hayym*) a exercitat o influenţă enormă asupra scolasticii, în toate etapele sale istorice. Avicebron a fost creatorul uneia din cele mai articulate formulări sintetice a realismului scolastic, de inspiraţie neoplatonică. „Ibn Gabirol consideră materia ca una din primele emanaţii; totuşi, această măterie era de ordin spiritual, corporeitatea fiind numai una din proprietăţile sale" (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. rom. de Cezar Baltag, III, Bucureşti, 1991, p. 158). După ce secole de-a rîndul identitatea reală a lui Avicebron a rămas nesigură, filologia modernă a reuşit să-i construiască o biografie reală, identificînd în el una din cele mai expresive figuri ale culturii mozarabe din Spania secolului al XI-lea. *Sursa vieţii* a fost editată în 1895 la München de Cl. Baeumker, sub titlul *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae arabico in latinum translatus*.
Doar amintită aici, pentru a fi respinsă în mod implicit, teza corporalităţii substanţelor separate a fost combătută cu vigoare de Toma din Aquino în alte locuri din *Super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, *Summa theologica* şi *De substantiis separatis*. Atribuită aşadar lui Avicebron, în care mulţi scolastici vedeau întruchiparea platonismului (Albertus Magnus îl considera autor

al *Sursei vieţii* pe Platon însuşi!), teza despre caracterul compus al substanţelor separate vine în scolastică şi prin filiera augustinismului medieval; ea se găseşte expusă la un Petrus Lombardus (1095-1160), autorul celebrelor *Sentenţii*, sau la Alexandru de Hales (1185-1245). În contemporaneitatea strictă a lui Toma, susţinătorii tezei despre caracterul compus al substanţelor separate erau franciscanii, dintre care se număra Bonaventura (1217-1274), de care Toma era legat, în ciuda războiului ideologic dintre franciscani şi dominicani, printr-o caldă prietenie. În respingerea acestei teze „platonicizante", Toma trebuie să fi fost inspirat de magistrul său, Albertus Magnus, recunoscut în epocă drept cel mai neîmpăcat adversar al platonismului de orice nuanţă.

99. Comentînd conţinutul acestei propoziţii, MEISTER, p. 60, nota 81, scrie: „Este părerea generală a filosofilor că ceea ce este propriu substanţelor simple este înţelegerea. Din cauza acestei proprietăţi, substanţele simple nu pot avea în ele nici un element nedeterminat. Aceasta se înţelege încă şi mai bine dacă avem în vedere că înţelegerea, în sensul despre care este vorba aici, nu este totuna cu perceperea senzorială, care este proprie animalelor, ci este înţelegere spirituală. Proprie acestei înţelegeri spirituale îi este putinţa de a da o reprezentare a fiinţei esenţelor lucrurilor. Aceasta nu înseamnă însă nimic altceva decît faptul de a recunoaşte ceea ce face ca acest lucru să fie tocmai acest lucru, de a concepe, prin urmare, fiinţa determinată de modul cel mai general. Pentru a putea face aceasta, substanţa intelectivă, esenţa intelectivă, trebuie să fie liberă de orice amestec al materiei, căci altfel n-ar fi în stare să reprezinte, ca determinare, ultima determinare a unui ceva. Materia nu poate determina nimic prin sine şi nici nu este prin sine ceva determinat (...). Materia o recunoaştem doar ca aparţinînd unei esenţe compuse, ceea ce înseamnă că nu o excludem din înţelegerea esenţei metafizice".

100. Prin conceptul substanţei intelective (*substantia intelligens*) se înţelege raţiunea creatoare de concepte imateriale, cf. CAPELLE: *une substance en act de connaissance intellectuelle*, ALLERS: *verstehende Substanz (auffassende Geist)*, BEERETZ: *übersinnlich erkennende Substanz*.

101. Substanţa intelectivă este desprinsă cu totul de formă, în sensul în care, de exemplu, nu intră în alcătuirea unui compus, precum

sufletul se uneşte cu trupul în om, nici nu se imprimă în forme materiale, precum creaţiile umane (un edificiu, o operă de artă etc.).

102. Prin formă corporală se înţelege forma concretizată în corpuri, dar care poate fi abstrasă din ele. Prin materie corporală se înţelege materia care deţine o formă în act. Ideea că doar materia corporală este in-inteligibilă, nefiind universală, era susţinută în cercurile franciscane, platonizante. ALLERS, p. 140, nota 2, îi citează între susţinătorii acestei idei pe Alexandru de Hales (1185-1245) şi pe Bonaventura însuşi.

103. Cf. BEERETZ, p. 90, nota 72: „Traseul argumentativ: Nu doar materia corporală, ci orice fel de materie, în sensul de non--determinare, implică inteligibilitatea. Sufletul omenesc şi inteligenţa fac ca formele legate de materie să fie înţelese în act în măsura în care le eliberează de materia lor. Aşa cum este activitatea specifică, respectiv rezultatul acestei activităţi, într-un lucru, astfel este şi lucrul însuşi. În consecinţă, sufletele omeneşti şi inteligenţa nu sunt altceva decît forme".

104. Începînd cu acest pasaj şi pînă la rîndul 175, Toma tratează pe larg despre inteligenţe (= îngeri), fiinduri intermediare în ierarhia universală, situate între oameni şi cauza primă, care este Dumnezeu. În tot acest discurs poate fi urmărită o echivalare în termeni scolastici a doctrinei creştine a creaţiei. În calitate de Creator, doar Dumnezeu este nemişcat şi neschimbător, fiinţare pură. În rest, toate creaturile, inclusiv îngerii, sunt, în grade diferite, supuse devenirii şi schimbării. Dacă omul este un compus între materie şi formă, îngerul (*intelligentia*) este un compus din formă şi fiinţare (*forma et esse*). De aici rezultă că, spre deosebire de Dumnezeu, a cărui fiinţare, identică cu esenţa sa, este absolut necesară, pentru inteligenţe, nu doar forma, dar nici fiinţarea nu sunt absolut necesare; ceea ce este în consens şi cu statutul lor de creaturi, de rang superior, dar totuşi creaturi.

105. Acestei cărţi, *Liber de causis*, Toma din Aquino îi va dedica ulterior un amplu comentariu, *Super librum de causis expositio*. În epocă, micul tratat (intitulat în unele manuscrise şi *Liber de bonitate pura*) era atribuit lui Aristotel, deşi mulţi îşi dădeau seama că sunt cuprinse în el păreri şi enunţuri neconforme cu gîndirea aristotelică. Albertus Magnus îl punea chiar pe seama unui David Iudaeus. În realitate avem de-a face cu un rezumat mozarab al unei lucrări a neoplatonicului Proklos (412-485 d.Hr.),

intitulat *Institutio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική). Autorul arab al acestui rezumat a rămas necunoscut, iar despre traducătorul în latină s-a crezut că a fost acelaşi Iohannes Hispanus sau Hispalensis care l-a tradus şi pe Avicenna, dar este vorba cel mai probabil despre Gerardus de Cremona (1167-1187). O altă versiune latinească (de după anul 1268) a fost atribuită lui Guillelmus de Moerbecke. Ideea de a defini spiritul ca un compus din formă şi fiinţare, importantă în economia arhitectonică a edificiului tomist, are, după cum se poate constata, o îndepărtată origine neoplatonică. Propoziţia a noua din *Liber de causis*, citată aici de Toma, sună astfel: *Et intelligentia habens yliatim, quoniam est esse et forma* – „Şi sufletul deţinînd un reziduu substanţial, deoarece este fiinţare şi formă".

Comentarii speciale asupra *Tratatului despre cauze* ni s-au păstrat sub numele lui Roger Bacon (aprox. 1214 – aprox. 1294) şi Aegidius de Roma. Între abordările monografice moderne dedicate acestui text medieval se pot cita Saffrey, S.T., Pera, Mansion, Beierwaltes, Antonioti, dar mai ales Saffrey, E.A.

106. Forma este cauză pentru materie, conferindu-i acesteia existenţă. În sine însă, nici forma nu-şi are o fiinţare proprie (vezi infra, r. 90 şi urm.).
107. Vezi supra, cap. II, r. 290-310.
108. Vezi supra, cap. II, r. 390 şi nota 69.
109. Avicenna, Metaph., V, 5: *Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex. Nihil enim est receptibile suae quidditatis* – „Cviditatea însă a ceea ce este simplu este ea însăşi tocmai acest simplu. Căci nimic nu mai poate primi această cviditate".
110. Avicenna, Metaph., IX, 4: *Nec hae intelligentiae sunt convenientes in specie, ita ut individua suorum intentionum sunt convenientia* – „Aceste inteligenţe nu se grupează într-o specie, ca şi cum ar fi nişte indivizi grupaţi conform caracteristicilor lor". Distincţia aceasta ocupă un loc central în angelologia tomistă. Fiecare înger este unic prin esenţa sa, căci în privinţa îngerilor nu există diferenţă individuală. În individualitatea lui, fiecare înger reprezintă o specie cu un singur „individ". La concluzia că îngerii nu pot fi indivizi propriu-zişi ne conduce şi aserţiunea expresă din cap. II, 70, unde materia este indicată drept principiu al individuaţiei (vezi şi supra, nota 40, precum şi infra, nota 163). Or, nefiind materiale, spiritele nu sunt nici individualizabile.

111. Avem aici o reformulare a ideii despre natura medie, intermediară, a spiritelor în arhitectura Creaţiei. Spiritele nu sunt actualitate pură (*actus purus*), în măsura în care doar Dumnezeu are acest atribut. Pe de altă parte, spiritele deţin şi un „amestec de potenţialitate" (*permixtio potentiae*), care caracterizează de regulă fiindurile inferioare. „Amestecul" între act şi potenţă caracterizează orice creatură. „Gradul" acestui amestec determină locul fiecărei creaturi în ierarhia cosmică. Cel mai jos se află materia „non-desemnată", ca pură potenţă sau posibilitate, lipsită de orice actualitate, iar pe treapta supremă se află Dumnezeu, Creatorul, care este actualitate pură.
112. Referitor la înţelesul expresiei „este ceva care provine din afară", GILSON,THOM., p. 180, nota 61, scrie următoarele: „Expresia *hoc est adveniens extra* nu semnifică faptul că existenţa se adaugă din afară esenţei, cum ar face un accident, ci că existenţa vine spre esenţă dinspre o cauză eficientă care transcende esenţa şi care-i este deci exterioară, cauză eficientă care este Dumnezeu. Acest *esse* cauzat de Dumnezeu în esenţă este ceea ce are aceasta mai intim, pentru că, deşi venit din afară, el fundamentează esenţa din interior". În acest sens, se şi luminează o contradicţie: cum se poate ca Toma să califice spiritele ca substanţe simple, pentru a spune apoi că sunt alcătuite din esenţă şi fiinţare (*essentia et esse*)? Vezi şi nota următoare.
113. Faptul că raţiunea poate concepe o cviditate şi în afara existenţei concrete, într-un individ oarecare, a respectivei cviditǎţi a fost observat de Aristotel în mai multe rînduri. Alăturarea între om şi o pasăre fantastică precum fenixul trimite cu certitudine la acest context aristotelic, întrucît Stagiritul citează mereu numele, inventat de el, *tragelaphos*, aproximativ 'ţap-cerb' (vezi *Strutocamila* lui Cantemir!), pentru a arăta că semnificaţia unui nume nu este în mod necesar indiciul sigur al existenţei concrete a obiectului desemnat. În *Analytica posterior*, II, 7, 92 b, Aristotel arată că existenţa atît a omului, cît şi a „traghelafului" este inclusă în esenţa lor. Definiţia nu poate fi însă dedusă pornind de la cazuri particulare şi, pe de altă parte, esenţa unui lucru nu poate fi înţeleasă în afara existenţei sale: Ἔτι πῶς δείξει τὸ τί ἐστιν: ἀνάγκη γάρ τὸν εἰδότα τὸ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὁτιοῦν, εἰδέναι καὶ ὅτι ἔστιν τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τὶ δ' ἔστι τραγέλαφος, ἀδύνατον εἰδέναι– „Să

punem chestiunea altfel: cum vom dovedi oare prin definiţie esenţa? Cînd ştim care este esenţa omului sau oricare altă esenţă, trebuie să ştim de asemenea că omul există; căci nimeni nu cunoaşte esenţa a ceea ce nu există – astfel putem şti sensul noţiunii sau numelui de cerb-ţap, dar nu care este esenţa unui cerb-ţap" (trad. rom., p. 142).

Ideea că esenţa şi existenţa unui fiind sunt lucruri distincte apare exprimată de Aristotel şi în *Naturales auscultationes*, IV, 1: Τὰ τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουν εἶναι που τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμοῦ εἶναι ποῦ γάρ ἐστι τραγέλαφος ἢ σφίγξ – „Toţi socotesc că fiindurile fiinţează undeva; şi totuşi, un non-fiind nu fiinţează nicăieri; căci unde fiinţează traghelaful sau sfinxul?". Pornind de la această distincţie, Eugen Coşeriu socoteşte că Aristotel a dat cea mai bună explicaţie facultăţii limbajului omenesc de a denumi deopotrivă universalul, dar şi particularul din lucruri. Punctul de plecare în argumentaţia lui Coşeriu sunt două paragrafe din cărţile a III-a şi a IV-a ale *Metafizicii*, unde Aristotel utilizează frecvent sintagma ἕν σημαίνειν 'a desemna un unicum'. Iată cum formulează E. Coşeriu interpretarea sa: „Formula lui Aristotel este foarte complicată, însă se poate înţelege astfel: el numeşte semnificaţia prin formula ἕν σημαίνειν, adică 'a însemna unul, un unicum' sau 'a însemna un singur lucru, o unitate' şi zice cam aşa: a însemna o unitate înseamnă a putea recunoaşte în lucruri această unitate şi a putea reduce lucrurile prin desemnare, numindu-le cu acest nume, la acest unicum, sau, mai simplu: înţelesul este ceea ce ne permite să întrebuinţăm pentru numirea unei serii infinite de lucruri acelaşi cuvînt. Să luăm de exemplu cuvîntul ἄνθρωπος, prin care desemnăm oamenii individuali, recunoscîndu-i ca oameni, recunoscînd în fiecare din ei faptul de a fi om. Cuvîntul *om* înseamnă 'faptul de a fi om', pe care-l recunoaştem în fiecare om în particular, cînd întîlnim un om sau cînd vorbim despre el. La *om* se aplică ceea ce se aplică şi la *tragelaphos*: nici cuvîntul *om* nu este o garanţie de existenţă, deşi fiinţele numite oameni există" (Eugen Coşeriu, *Filosofia limbajului*, în vol. *Prelegeri şi conferinţe*, separatum din „Anuar de lingvistică şi istorie literară", tomul XXXIII [1992-1993], A-lingvistică, p. 17). Vezi de asemenea, mai pe larg, traducerea românească a studiului lui Eugen Coşeriu, *Zeichen, Symbol, Wort*, pe care am publicat-o în „Analele Universităţii Al.I. Cuza", XXXIX, secţ. III, lingvistică, pp. 5-22 (cu precădere pp. 10-11, § 3.2.1).

114. O spune în exact aceiaşi termeni, cu referire la om, ARISTOTEL, *Analytica posterior*, II, 7, 92 b: Τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο – „Dimpotrivă, esenţa omului şi faptul că omul există sunt lucruri deosebite" (trad. rom., p. 143). ALLERS, p. 143, nota 9, este de părere că Toma din Aquino nu are în vedere aici o distincţie reală între esenţă şi fiinţare, ci doar o distincţie mentală (*distinctio rationis*).
115. Acest ceva a cărui fiinţare este însăşi cviditatea sa, va demonstra pe larg Toma din Aquino în *Summa theologica*, I, quaest. III, 4, este fiinţa unică a lui Dumnezeu. De altfel, în propoziţia imediat următoare, Toma adaugă că acest ceva (*res*) nu poate fi decît prim şi unic (*nisi una et prima*).
116. Această „multiplicare" sau diversificare se produce atît în interiorul genului, care include mai multe specii, cît şi în specie, care conţine mai mulţi indivizi. Dacă avem însă în vedere faptul că materia a fost indicată de Toma drept principiu al individuaţiei, ar însemna ca multiplicarea să fie un atribut al materiei determinate la modul cantitativ (*materia signata quantitate*); vezi în acest sens supra, nota 42.
117. Termenul *absolutus* trebuie înţeles în sensul său primar, ca participiu perfect al verbului *absolvo* 'a dezlega'. A privi un lucru în sens 'absolut' înseamnă deci a-l privi în sine, ca individ, „dezlegat" de ceilalţi indivizi. Opusul acestei stări este faptul-de-a-fi-inclus-în-altceva (*in aliquo receptum*). Distincţia aceasta îi serveşte lui Toma să combată teoria lucrului în sine, pe care el o identifica cu doctrina platonică a ideilor. Părerea că există o căldură în lucruri şi o căldură separată (*absoluta*), aparţinînd orizontului universal, i se pare lui Toma o formă de multiplicare a fiinţei, inacceptabilă din punct de vedere raţional.
118. Aşa cum socotesc platonicienii; vezi nota anterioară.
119. În această frază, Toma prefigurează demonstraţia pe care o va desfăşura în capitolul următor: unicitatea lui Dumnezeu constă în caracterul perfect al fiinţării sale şi nu în vreun atribut al esenţei sale.
120. Vezi supra, nota 116. Reformulare a ideii că Dumnezeu este unica fiinţă (*ens*) în care esenţa (*essentia*) şi fiinţarea (*esse*) coincid.
121. Aici, în sintagma *principia naturae suae*, prin *principium* se înţelege 'element component al unui întreg'.
122. Vezi supra, cap. VI, 95-100.

123. Prin sintagma *principium extrinsecum*, după cum arată utilizarea în continuare a verbului *causare* 'a cauza', trebuie înţeles conceptul de ἀρχή, în accepţiunea pe care i-a dat-o Aristotel la începutul cap. I din cartea a IV-a a *Metafizicii*, aceea de 'punct de pornire, de la care începe mişcarea unui lucru' (ἀρχή... ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις ποῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον).
124. Specificaţia este necesară, deoarece şi forma este o cauză, şi anume *causa formalis*.
125. Toma din Aquino respinge aici cu hotărîre aserţiunea susţinută ocazional de unii scolastici, potrivit căreia Dumnezeu îşi este propria cauză eficientă (*causa sui*). Prin *causa sui* Toma înţelege doar că Dumnezeu nu îşi găseşte o cauză exterioară propriei existenţe. I se atribuie lui Spinoza argumentarea acestei idei. Dar, după cum se poate vedea în prima propoziţie a *Eticii*, poziţia lui Spinoza nu pare să fie alta decît cea a lui Toma din Aquino: *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi, nisi existens* – „Prin *causa sui* înţeleg ceva a cărui esenţă îi include existenţa sau a cărui natură nu poate fi concepută decît ca existentă" (Spinoza, Eth. I, 1, trad. rom., p. 13).
Un surprinzător sprijin al teoriei că Dumnezeu îşi este sieşi propria cauză îl găsim în speculaţia modernă asupra fiinţei, şi anume la Hegel. Argumentînd în esenţă că orice cauză are caracterul unui fapt primar, Hegel arată că, în acţiunea sa, cauza produce nu doar celelalte lucruri, ci se şi auto-produce: „Cauza, ca fiind *faptul primär*, are determinaţia unei independenţe absolute şi a unei subzistenţe ce se menţine în faţa efectului; însă, în necesitatea a cărei identitate constituie acea originalitate însăşi, cauza a trecut numai, în efect. Nu este, în efect, nici un conţinut – în măsura în care mai poate fi vorba de un conţinut determinat – care să nu fie în cauză; acea identitate este conţinutul absolut însuşi; cauza mai este însă totodată şi determinaţie a formei: originalitatea cauzei este suprimată în efect, în care ea se transformă, devenind *ceva ce e pus*. Prin aceasta cauza însă nu a dispărut, aşa încît realul să fie numai efectul. Căci acest a-fi-pus este tot atît de nemijlocit suprimat, el este mai curînd reflexia cauzei în ea însăşi, originalitatea ei; în efect, abia, cauza este efectiv reală şi este cauză" (Hegel, Encl. § 153, trad. rom., p. 278).

126. Argumentînd ca necesară existenţa a ceva care să fie fiinţare pură şi în care să se sfîrşească lanţul determinărilor cauzative, Toma dă o primă formulare principiului argumentativ central al doctrinei sale: Dumnezeu este necesar ca un prim motor (*primum movens*) sau ca o cauză primă (*causa prima*).
127. În problematica raportului dintre actualitate (*actus*) şi potenţialitate (*potentia*), ALLERS, p. 144, nota 16, identifică unul din momentele-cheie ale disputei universaliilor: „Cviditatea sau esenţa spiritului pur (sau în genere a oricărei creaturi) include în conceptul său posibilitatea existenţei, nu însă şi actualitatea sa; căci, altfel, acesta ar trebui să existe în mod necesar, determinare care, după cum s-a arătat, nu se poate referi decît la Dumnezeu. Această concluzie este, din punct de vedere pur logic, neîndoielnică. În perspectivă ontologică, ea menţine însă în sine acele dificultăţi din care se nasc controversele în legătură cu «distincţia realiilor». Cînd se afirmă că forma sau cviditatea ar trebui să se comporte faţă de existenţă ca o posibilitate, atunci apare imediat întrebarea «de cine» se prinde această posibilitate sau «ce» este acel ceva care se comportă ca o posibilitate. Aceste abordări conduc nemijlocit către acel tip de speculaţii despre care este vorba în aşa-numita «luptă a universaliilor»: către modalitatea de fiinţare a generalului".
128. Adverbul *aequivoce* a fost înţeles de diverşi interpreţi astfel: *par langage impropre* (CAPELLE), *in uneigentlichen Sinne* (ALLERS), *im Sinne der bloßen Gleichnämigkeit* (BEERETZ), *in äquivokem Sinne* (SEIDL). Explicaţia pe care BEERETZ, p. 92, nota 87, o dă acestui pasaj este următoarea: „După cum se arată în rîndurile 149-152, «forma spiritului se află în raport de potenţialitate faţă de fiinţarea pe care o primeşte de la Dumnezeu», în vreme ce fiinţarea se comportă ca actualitate. Dar, întrucît materia ca receptor este pur şi simplu prototipul potenţialităţii, în vreme ce forma reprezintă actualitatea ei, atunci se poate spune, în sensul unei simple omonimii, că, în cazul spiritelor, avem materie (forma = potenţialitate cu privire la fiinţare, aşadar materie) şi formă (fiinţare = actualitate, aşadar formă)".
129. AVERROES, DE ANIM., III, comm. 4: „(Cînd vorbim despre inteligenţe), termenii 'posibilitate', 'primire' şi 'perfecţiune' sunt predicaţi cu altă semnificaţie decît cea despre lucrurile materiale".
130. Expresia *a quibusdam dicuntur*, literal 'se spune de către unii', indică, în indeterminarea ei, că această echivalare terminologică

era cunoscută şi, poate, banală în mediul scolastic. Sintagma *quo est* desemnează fiinţarea (*esse*), adică 'ceva prin care fiinţează ceea ce fiinţează', iar perechea ei, *quod est*, echivalează cviditatea sau esenţa, adică 'ceea ce fiinţează'. Cf. în acest sens ALBERTUS MAGNUS, SUPER SENT., II, d. 3: *Quas partes nostri doctores vocant quod est et quo est, et Boethius videtur vocare quod est et esse.*

131. Vezi BOETHIUS, DE HEBD. (trad. rom., p. 26): „Este deosebire între a fi şi ceea ce este (*Diversum est esse et id quod est*); căci a fi încă nu este, pe cînd ceea ce este, acceptînd forma existenţei, este şi există. Ceea ce este poate participa la ceva, dar a fi pur şi simplu este fără participare. Participarea are loc cînd ceva este deja; iar ceva este cînd a început să fie. Ceea ce este poate avea ceva în afară de faptul că este, dar singur a fi n-are amestecat altceva în afară de sine. Este deosebire între a fi ceva pur şi simplu şi a fi ceva în ceea ce este; căci acolo înseamnă accident, aici substanţă". Apropierea terminologică pe care Toma o face între accepţiunile sale şi cele ale lui Boethius este mai mult formală; la o examinare atentă se constată că, pe de o parte, *quod est* 'ce este' înseamnă la Toma în mod exclusiv cviditatea sau esenţa şi, implicit, forma, pe cînd la Boethius fiinţarea (*esse*) este şi ea formă. Pe de altă parte, Toma extrapolează la substanţele simple care sunt spiritele o distincţie pe care Boethius o făcuse cu privire la fiinţele compuse. În locul citat, cîteva rînduri mai departe, Boethius spune clar: *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est* – „Tot ceea ce este simplu are fiinţarea sa şi faptul că este unic. Pentru orice lucru compus, una este fiinţarea şi altceva este el însuşi". Cu alte cuvinte, în definirea substanţelor simple, la Boethius nu apare în nici un fel ideea unei compuneri, pe care Toma o vede, în privinţa spiritelor, între formă şi fiinţare.

132. Această frază lămureşte întregul demers argumentativ anterior: întrucît sunt desprinse de materie, spiritele (îngerii) nu pot fi indivizi, căci nu se pot supune determinărilor numerice (vezi supra, nota 42). Ele sunt totuşi „persoane", cu nume proprii şi cu funcţii determinate. Această (impropriu spus) „individualizare" specială vine tocmai din prezenţa în ele a potenţialităţii (*potentia*), cea care le diferenţiază de Dumnezeu, actualitatea pură. Altfel spus, îngerii nu sunt nici fiinţe istorice, precum oamenii, dar nu sunt nici eterni în absolut, precum Dumnezeu. Ei sunt, pe scurt, creaturi intermediare.

133. AVERROES, DE ANIM., III, comm. 5: *Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia animae, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstractae debent esse intellectus* – „Şi, dacă nu ar exista acest gen de fiinduri pe care le cunoaştem prin ştiinţa sufletului, nu am putea înţelege multitudinea din lucrurile abstracte, după cum, de exemplu, dacă nu am cunoaşte în acest moment natura intelectului, nu am putea înţelege că forţele care mişcă şi sunt separate de materie trebuie să fie puse pe seama intelectului".

134. Noţiunea desemnată prin sintagma *intellectus possibilis* (cf. MEISTER: *der für Möglichkeiten offenstehenden erkennenden Geist*, ALLERS: *der mögliche Verstand*, CAPELLE: *l'intellect possible*, BEERETZ: *die potentiele Vernunft*, SEIDL: *die mögliche Vernunft*) este de o mare însemnătate atît pentru ontologia, cît şi pentru teoria cunoaşterii din epoca scolastică. Pe de o parte, intelectul potenţial este interpretabil „nu ca o facultate, ci ca o funcţie a înţelegerii – aceea care primeşte inteligibilitatea din lucruri prin intermediul filtrului senzaţiei şi concepe ideea" (CAPELLE, p. 92, nota 85). Aşadar, intelectul potenţial poate fi înţeles ca o prezenţă potenţială în raţiune a conceptelor abstrase din lucruri de către intelectul activ (*intellectus agens*). Pe de altă parte, ne atrage atenţia ALLERS, p. 145, nota 21, nu trebuie să pierdem din vedere nici cel de-al doilea sens al termenului *intellectus*, cel de 'ceea ce este conceput în minte; concept', sau, aş adăuga eu, în termeni semiotici, 'semnificatul'. Aşadar, conceptul *intellectus possibilis* ar trebui înţeles, simultan, în ambele accepţiuni: „Pe de o parte, el este posibilitatea, proprie sufletului, de a se manifesta raţional şi, tocmai din această cauză, el este şi ceea ce a fost conceput în mod raţional ca pură posibilitate". MEISTER, p. 67, nota 99, face aici o trimitere la tradiţia aristotelică, în care se vorbeşte de o capacitate specială a sufletului de a prelua şi conserva imaginile create cu ajutorul simţurilor într-o stare de potenţialitate specifică cunoaşterii pur intelectuale. Intelectul potenţial este tocmai denumirea acestei cunoaşteri speciale. Apropiind această tradiţie aristotelică de contextul tomist de faţă, MEISTER continuă: „Nu trebuie însă să deducem de aici ideea că acele esenţe simple [este vorba de îngeri], care nu sunt asociate materiei în calitate de formă a unei esenţe compuse, aşa cum este cazul cu sufletul omenesc, deţin un aparat atît de complicat pentru

cunoaştere [precum omul]. Prin urmare, sufletul omenesc reprezintă doar *una* din treptele de desăvîrşire ale esenţelor simple şi se pot gîndi, cu deplină îndreptăţire, esenţe simple mai perfecte, ca de exemplu unele a căror cunoaştere este mai perfectă întrucît nu depinde de percepţia prin simţuri. În calitate de substanţă cunoscătoare, realitatea cunoaşterii este, în sufletul omenesc, cu mult inferioară realităţii unei cunoaşteri simple".

135. Vezi nota anterioară.

136. Prin *materia prima* se înţelege materia în sine, lipsită de orice determinare, amorfă, care, spune Toma, deţine ultimul rang în ordinea sensibilului. În ultima frază a acestui capitol, Toma vorbeşte de determinări sau calităţi primare, prin care materia capătă o formă. În sine, ca fiind absolut lipsită de formă, materia primă este potenţialitate pură, gradul cel mai de jos al fiinţei. Lipsită de formă, înseamnă că este lipsită şi de orice determinări noţionale şi, în consecinţă, nu poate fi definită decît ca o abstracţie logică. Abia prin acele determinări primare materia primă capătă o formă oarecare. Întrucît aceste prime determinări sunt numite active sau pasive, se poate deduce că Toma din Aquino are în vedere, drept forme primare ale materiei, cele patru stihii definite ca atare încă de presocratici: focul, aerul, apa şi pămîntul. În psihologia scolastică, 'caldul' şi 'recele' erau considerate calităţi active, iar 'umedul' şi 'uscatul' calităţi pasive. Rezultă că focul este cald şi uscat, aerul este cald şi umed, apa este rece şi umedă, iar pămîntul este rece şi uscat.

137. Întregul pasaj constituie o prefigurare a arhitecturii ierarhice a fiinţei, pe care Toma o va detalia ulterior în *Summa theologica*. ALLERS, p. 146, nota 22, apreciază că cea mai clară reprezentare a modelului ierarhic-arhitectonic al lui Toma din Aquino se găseşte în *Summa contra Gentiles*, IV, 11. La baza acestui edificiu, ca pură posibilitate, lipsită atît de formă, cît şi de fiinţare, se află materia, iar la nivelul suprem se află Dumnezeu, actualitatea absolută, a cărui esenţă este propria fiinţare.

138. AVERROES, DE ANIM., III, comm. 5.

139. Trimitere la un pasaj celebru din ARISTOTEL, *De anima*, III, 4, 429 b – 430 a: ...ὅτι δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοετὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ – „...într-un anume fel, intelectul în potenţă este identic cu inteligibilele, dar nu se află în actualitatea lor, înainte

de a le gîndi. Trebuie să ne imaginăm aceasta ca în cazul unei tăbliţe pe care nu se află scris nimic în act; întocmai aşa este şi cu intelectul". Care este atunci statutul îngerilor cu privire la acest aspect şi în comparaţie cu fiinţele omeneşti? BEERETZ, p. 94, nota 96, are de făcut următorul comentariu: „Îngerii au idei înnăscute despre orice, pe care le-au primit de la Dumnezeu o dată cu crearea lor. (Fireşte, ei nu deţin ideile înnăscute în mod concomitent, ci trec de la o idee la alta, posedă idei despre orice, le trăiesc însă în succesivitate.) Îngerii se deosebesc unii de alţii prin aceea că fiecare dintre ei are o idee mai înaltă, mai simplă sau mai universală decît altul. Totuşi, nici unul dintre îngeri nu deţine ideile universale, creatoare, ale lui Dumnezeu. Astfel, în privinţa ideilor, ei sunt deosebiţi, pe de o parte, faţă de Dumnezeu, fiind adică potenţialitate în relaţie cu ideile lui Dumnezeu; pe de altă parte, ei sunt diferiţi şi unul faţă de altul prin gradul ideilor lor şi, prin aceasta, prin gradul diferit de potenţialitate, măsurat conform actualităţii lui Dumnezeu. Omul însă trebuie să-şi dobîndească, respectiv să înţeleagă, ideile lui Dumnezeu, mai mult sau mai puţin bine, cu ajutorul aparatului său de cunoaştere. Sufletul său, respectiv *intellectus possibilis*, este, în privinţa ideilor, mai întîi *tabula rasa*, o potenţialitate completă şi, prin aceasta, deosebit în mod radical de înger".

140. Despre *intellectus possibilis* vezi şi supra, nota 134.
141. Ideea aceasta poate fi reformulată, mai simplu, astfel: componenta spirituală a omului (*intellectus possibilis*) se află foarte aproape de materie, adică de treapta cea mai de jos a fiinţei. Totuşi, faptul că se află atît de aproape de materie, prin corpul său, nu priveză sufletul uman de calitatea de a fi o substanţă simplă. Poziţia sa, aproape de materie, îi conferă însă treapta cea mai de jos în ierarhia lumii spirituale.
142. Termenii *ordo* şi *gradus* exprimă prin ei înşişi viziunea ierarhic-arhitectonică asupra Fiinţei. Vezi supra, nota 137.
143. Aceste *primae formae elementorum* sunt focul, aerul, apa şi pămîntul. Vezi supra, nota 136.
144. Pentru înţelesul tomist al conceptului de substanţă, cf. ALLERS, p. 146, nota 1: „Substanţele sunt fiinduri existînd în mod independent, pentru sine, în care se poate petrece, de exemplu, o schimbare, sau care sunt în stare să accepte (să poarte sau să piardă) mărci adăugitoare [= accidente]".

145. În legătură cu posibilele consecinţe teoretice ale ideii privitoare la identitatea în Dumnezeu între fiinţare şi esenţă, MEISTER, p. 68, nota 105, scrie: „Faţă de Dumnezeu, orice capacitate umană de a desemna şi orice facultate a limbajului devin neputincioase. Căci la fel de bine s-ar putea spune că Dumnezeu nu are nici o fiinţare, deoarece esenţa sa este fiinţarea sa. Acest eşec al limbajului omenesc provine din faptul că el îşi poate construi desemnările doar în acele clase logice pe care le-a dobîndit o dată cu modelarea şi reprezentarea componentelor existenţiale şubrede şi oscilante din esenţele compuse: conceptele de gen şi specie. În privinţa unei fiinţe care, precum cea divină, nu *are* o participare la fiinţă, ci *este* Fiinţa însăşi, clasele logice dau însă greş".

146. Ca şi în alte părţi, nici aici Toma nu îi numeşte în mod expres pe susţinătorii unei idei sau teorii pe care vrea să o combată. Cît priveşte ideea că Dumnezeu nu are cviditate fiindcă esenţa sa este totuna cu fiinţarea sa, ALLERS, p. 146, apreciază că nu contează prea mult dacă identitatea reală între existenţă şi esenţă în Dumnezeu, care este dată la modul universal, se prezintă sub această ultimă formulare sau în cea preferată de Toma.
Între autorii care au susţinut în mod explicit formula combătută de Toma din Aquino, ROLAND-GOSSELIN, p. 37, propune să-l avem în vedere pe Avicenna, invocat adesea ca autoritate de Toma, dar şi combătut uneori. În *Metaphysica*, VIII, 4, Avicenna se exprimă astfel: *Omne habens quidditatem causatum est, et caetera alia excepto necesse esse habent quidditates* (...); *quibus non accidit esse nisi extrinsecus; primus igitur non habet quidditatem* – „Tot ceea ce are o cviditate este produs de o cauză, şi toate celelalte lucruri, cu excepţia fiinţării necesare, au cvidităţi (...); acestora nu li se adaugă fiinţarea decît din afară; aşadar, cea dintîi Fiinţă [= *ens*] nu are cviditate". Între adepţii contemporani cu Toma ai acestei teze, BEERETZ, p. 95, îl citează pe Wilhelm de Auvergne (aprox. 1180-1249), în cap. IV din lucrarea sa *De Trinitate*.

147. Este exprimat aici, din nou şi în mod concentrat, punctul forte al doctrinei tomiste: în Dumnezeu esenţa (*essentia*) şi fiinţarea sau existenţa (*esse*) sunt identice sau, altfel spus, esenţa lui Dumnezeu este însăşi existenţa sa. Ideea aceasta va fi reluată de Toma în ultimul paragraf al opusculului, într-un context logic. Vezi şi infra, nota 221.

148. Cf. ALLERS, p. 147, nota 3: „Natura sau cviditatea genului sau a speciei se repartizează sau se lămureşte în speciile, respectiv în indivizii particulari. Însă condiţia acestei disocieri sau segmentări nu rezidă în esenţa genului sau a speciei respective; acestei esenţe îi aparţine posibilitatea de a se «specifica» sau a se «individualiza» în anumite modalităţi, însă acestei esenţe ca atare nu i se adaugă prin aceasta un principiu suficient. Nici faptul că un fiind cu această esenţă poate exista în mod real, nici faptul că această esenţă poate exista într-un număr determinat (de specii sau indivizi) nu pot fi întemeiate prin chiar această esenţă. Trebuie aşadar ca, pe lîngă esenţă, să acceptăm încă un moment, şi anume fiinţarea (care poate să nu fie nici identică şi nici în mod necesar corelată cu esenţa sau cu cviditatea), graţie căreia există specii şi indivizi".

149. Pornind de la enunţul aristotelic clasic, conform căruia Fiinţa este predicată în mod divers în lucruri, Toma ajunge să detalieze viziunea sa ierarhică asupra fiinţei, concentrată în formula *analogia entis*. Fiind ierarhic şi raţional orînduită, Fiinţa poate fi, în concepţia lui Toma, gîndită şi cunoscută, la modul analogic. Conform conceptului de „analogie a Fiinţei", toate nivelurile sau rangurile Fiinţei (genuri şi specii) se coordonează între ele, dar se şi diferenţiază unele de altele. În perspectivă epistemologică, această *analogia entis* ar putea fi înţeleasă ca o cunoaştere prin comparare. Ea presupune că un obiect devine mai cunoscut prin comparaţie cu altul cunoscut dinainte, pe baza deopotrivă a coordonării dintre fiinduri şi a diferenţelor dintre ele, ambele la fel de necesare. În absenţa coordonării între lucruri nu este posibilă comparaţia, iar în absenţa diferenţelor comparaţia este fără sens, căci ar fi doar o repetare a datelor anterior cunoscute.

Locul lui Dumnezeu în această ierarhie a Fiinţei este şi mai clar definit în *Summa contra Gentiles*, I, 25: „Orice aparţine unui gen se diferenţiază în privinţa fiinţării, faţă de toate celelalte lucruri care aparţin aceluiaşi gen; dacă nu ar fi aşa, unul şi acelaşi gen nu ar putea fi predicat cu privire la mai multe lucruri. Trebuie însă în mod necesar ca toate cele ce aparţin unui gen să fie în concordanţă cu cviditatea genului respectiv; căci genul este predicat despre toate lucrurile conform cu esenţa respectivă. Aşadar, fiinţarea oricărui lucru care se include într-un gen cade în afara esenţei genului respectiv. Iar aceasta

este cu neputinţă în privinţa lui Dumnezeu ; aşadar, Dumnezeu nu se include în nici un gen". Despre poziţia centrală ocupată în sistemul de gîndire tomist de conceptul *analogia entis*, vezi pe larg MELANDRI şi MONTAGNES.

150. Este respinsă aici în mod viguros concepţia panteistă, care, în termeni tomişti, s-ar putea formula astfel: Dumnezeu este comunitatea tuturor fiindurilor, el se află răspîndit în toată creatura sau, după cum se exprimase Scotus Eriugena († aprox. 877), *Deus omnium essentia est* – „Dumnezeu este esenţa tuturor lucrurilor".

   În *Summa theologica*, I, quaest. III, art. 8, Toma reia argumentaţia împotriva panteismului, făcînd însă şi o referire concretă: *Haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum*. Almaricus de Bene († 1207) a fost profesor la Paris şi a susţinut ideea că Dumnezeu este esenţa şi fiinţarea tuturor creaturilor. Doctrina sa a fost condamnată mai întîi într-un conciliu la Paris (în 1210) şi apoi în cadrul celui de-al IV-lea Conciliu de la Lateran (1215); Almaricus a fost obligat să se dezică de învăţătura sa.

151. Pentru amănunte în legătură cu *Liber de causis* vezi supra, nota 105. Citatul exact din *Liber de causis*, prop. 9, este următorul: *Suum esse infinitum et individuum suum est bonitas pura* – „Fiinţarea sa este infinită, iar individualizarea sa este bunăvoinţă pură". Despre individuaţia cauzei prime prin pura bunăvoinţă divină vorbeşte Toma din Aquino şi în *Summa contra Gentiles*: „Cauza primă se diferenţiază de alte lucruri şi se individualizează într-o oarecare măsură numai prin pura sa bunăvoinţă".

152. Sintagma *ens commune* desemnează dimensiunea logică a ideii de Dumnezeu şi nu fiinţa lui Dumnezeu ca atare.

153. Despre imposibilitatea de a-l concepe pe Dumnezeu altfel decît ca fiinţare absolută, fără „adăugiri" sau „scăderi", scrie Toma din Aquino mai pe larg în *Summa contra Gentiles*, I, 26; polemizînd cu panteiştii, el scrie: „A doua împrejurare care îi conduce pe aceştia spre rătăcirea lor este slăbiciunea raţiunii, fiindcă, socotesc ei, ceea ce este comun este specificat (atribuit unei specii) sau individualizat (particularizat ca individ) prin intermediul unei adăugiri, aşa încît fiinţa divină, în care [în realitate] nu-i posibilă nici o adăugire, nu ar fi, după ei, o fiinţă cu totul deosebită, ci doar fiinţa comună tuturor lucrurilor. Ei nu şi-au dat seama că ceea ce este comun sau universal nu

poate fiinţa fără adăugire, ci este doar gîndit fără adăugire. Astfel, de exemplu, o fiinţă sensibilă nu poate fiinţa fără diferenţa 'raţional' sau 'iraţional', cu toate că este gîndită (la modul universal) fără diferenţă. Cu toate acestea, universalul este gîndit fără adăugire, dar nu şi fără capacitatea de a primi o adăugire. Căci dacă numelui *vieţuitoare* nu i s-ar adăuga nici o diferenţă, atunci el n-ar desemna un gen, şi acest fapt este valabil pentru toate celelalte nume. În schimb, fiinţa divină este fără adăugire nu numai în gîndire, ci şi în natura însăşi a lucrurilor; şi aceasta nu doar fără adăugire, ci şi fără putinţa de a primi o adăugire. Tocmai din acest fapt, şi anume că nici nu primeşte şi nici nu poate primi o adăugire, suntem obligaţi să tragem concluzia că Dumnezeu nu este o fiinţă universală, ci una distinctă; iar fiinţa lui se deosebeşte de toate celelalte lucruri chiar prin aceea că nu i se poate adăuga nimic".

154. Locul la care se face referire aici este din ARISTOTEL, *Metaphysica*, V, 16, 1021: Τέλειον λέγεται ἐν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μεδὲ ἓν μόριον [...]. Καὶ τὸ κατάρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος – „Despre ceea ce este perfect vorbim în două accepţiuni: pe de o parte, în măsura în care nu îi lipseşte nimic, nu poate fi depăşit de nimic din afara sa şi nu i se poate lua sau adăuga o parte (...). Pe de altă parte, în măsura în care, potrivit virtuţii şi bunătăţii sale, nu poate fi întrecut în genul său". La Aristotel, nu este vorba în acest context despre Dumnezeu. Translarea atributelor perfecţiunii asupra lui Dumnezeu este operată de Averroes (vezi nota următoare).

155. AVERROES, METAPH., V, 31: „Perfecte se numesc acele fiinduri în care nu se găseşte nimic care ar putea justifica o afirmaţie incompletă, atît în interiorul lor, cît şi din afară; o astfel de specie este cauza primă, adică Dumnezeu".

156. Pentru conceptul *qualitas*, MAURER, p. 62, nota 9, propune următoarea interpretare: „Prin calitate se înţelege puterea, sursa imediată a acţiunii unui lucru. Focul, de exemplu, încălzeşte prin calitatea sa de a fi fierbinte. Dacă focul ar putea să şi răcească sau să facă orice altceva prin această singură calitate, atunci puterea sa ar include toate puterile. Pe baza acestei analogii, Dumnezeu deţine o nelimitată putere a fiinţării (*virtus essendi*) tocmai prin al său *esse*".

157. Argumentarea detaliată a modului cum trebuie înţeleasă includerea în Dumnezeu a tuturor calităţilor posibile este propusă

de Toma din Aquino în articolul 1 din *Summa theologica*, I, quaest. II. Formularea tezei este următoarea: „De vreme ce Dumnezeu este cauza eficientă a tuturor şi este un fiind în sine, subzistînd prin sine, rezultă la modul cel mai clar că este necesar să deţină toate perfecţiunile". În argumentarea tezei, în continuare sunt discutate două aspecte, după cum urmează: *Primo quidem, quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente. Praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum* (...). *Secundo vero ex hoc quod supra ostensum est* (quaest. III, art. 4), *quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute coloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit* – „Mai întîi, fiindcă tot ceea ce se găseşte perfect în efect trebuie să se găsească şi în cauza eficientă, fie potrivit unui temei identic, dacă agentul este univoc, precum în cazul în care un om dă naştere unui alt om, fie într-un chip mai nobil, dacă agentul este echivoc, precum în soare se află modelul tuturor celor cărora li se dă naştere prin forţa soarelui. Rezultă deci limpede că efectul preexistă prin forţa sa în cauza activă. Faptul de a preexista în forţa cauzei active nu înseamnă însă a preexista într-un mod mai imperfect, ci într-unul mai perfect; căci a preexista în potenţialitatea cauzei materiale înseamnă a preexista la un mod mai imperfect, prin aceea că materia, prin sine, este imperfectă; agentul însă, ca agent, este perfect.

Aşadar, de vreme ce Dumnezeu este cauza primă eficientă a lucrurilor, rezultă că în Dumnezeu trebuie să preexiste la un mod mai nobil perfecţiunile tuturor lucrurilor (...). În al doilea rînd, rezultă din ceea ce s-a spus mai sus (quaest. III, art. 4) că Dumnezeu este fiinţarea însăşi, subzistînd prin sine; de aici rezultă că trebuie ca el să conţină în sine întreaga perfecţiune a fiinţei. Este limpede că dacă ceva cald nu deţine întreaga perfecţiune a căldului, aceasta se întîmplă deoarece căldura nu participă potrivit unui temei deplin; dacă însă căldura ar subzista prin sine, n-ar fi cu putinţă ca acelui lucru să-i lipsească ceva din forţa căldurii. Rezultă deci că, de vreme ce Dumnezeu este însăşi fiinţa subzistînd prin sine, nu-i poate lipsi nimic din perfecţiunea fiinţei. Or, toate perfecţiunile ţin de perfecţiunea fiinţei. Căci orice lucru este perfect doar în măsura în care participă la fiinţă. De aici rezultă că lui Dumnezeu nu-i lipseşte perfecţiunea nici unuia dintre lucruri".

158. Textul exact din *Liber de causis*, prop. 16, este următorul: *Et virtus quidem eius* (sc.: *inteligentiae*) *non est facta infinita nisi inferius, non superius* – „Puterea lui (adică: a spiritului) nu este non-finită decît în partea inferioară, nu şi în partea superioară". Fiinţele spirituale, îngerii, sunt non-finite la limita inferioară („dedesubt"~*inferius*), în măsura în care nu sunt mărginite în nici un fel de materie. La limita superioară însă (*superius*), substanţele inteligibile care sunt îngerii sunt mărginite de prezenţa unei fiinţe de rang superior, către care ele se îndreaptă şi de care depind.

159. Cf. ALLERS, p. 149, nota 10: „Avem aici un ecou al gîndului, poate nicăieri formulat în mod expres, dar fundamental pentru *philosophia perennis*, că non-finitul, *in-finitum*, cu toate că este indicat printr-o formă verbală negativă, este, potrivit esenţei sale, cel dintîi, din care tot ceea ce este finit purcede şi faţă de care apare doar ca un «fragment». Pentru experienţa noastră, cunoaşterea începe desigur de la ceea ce este finit; aceasta este «pentru noi» (πρὸς ἡμᾶς) primul; însă, potrivit naturii lucrului (τῇ φύσει), primul este tocmai non-finitul, Fiinţa pură şi absolută".

160. Vezi supra, cap. IV, r. 80-90.

161. Vezi supra, cap. IV, r. 185-190.

162. Vezi supra, cap. IV, r. 190-195. ALLERS, p. 150, nota 12, consideră că în context ar fi trebuit să fie inclusă o discuţie despre tema

pluralităţii formelor (*pluralitas formarum*) sufletului omenesc, la care Toma a renunţat, în ciuda însemnătăţii ei: „Toma şi toţi filosofii care l-au urmat susţin teoria despre unitatea formei: în om, sufletul raţional este singura *forma substantialis*; în afară de el nu există nimic altceva, ca de exemplu un fel de suflet vegetativ autonom. Concepţia tomistă a întîmpinat de la început o aprigă împotrivire şi a părut de nesusţinut pentru cei cu o orientare platonician-augustiniană. Şi astăzi încă teoria despre *pluralitas formarum* îşi are cîţiva susţinători".

163. În legătură cu problema individuaţiei în relaţie cu sufletul omenesc, MEISTER, p. 70, nota 113, face următorul comentariu: „Cînd un suflet vine în fiinţă, atunci el este creat de Dumnezeu, şi anume ca suflet omenesc. Suflet omenesc nu înseamnă însă •suflet-pentru-un-corp-*oarecare*•, ci •suflet-pentru-*acest*-corp•. Căci în realitate nu există decît *acest* corp. Acest •a-fi-pentru--acest-corp• este chiar ceea ce individuează sufletul, căci sufletul se deosebeşte de alte suflete tocmai prin acest •a-fi-pentru--acest-corp•. Tocmai acest corp şi nu altul, un corp condiţionat în apariţia sa de actul de zămislire al unor părinţi determinaţi, a fost punctul de pornire pentru crearea sa. Trebuie să fie însă clar că în domeniul existenţei fizice nu *materia prima* este aceea care se oferă sufletelor nou create spre a fi determinate, ci, în calitate de temei biologic, doar materia desemnată pentru acest corp omenesc anume, aceea care vine din partea părinţilor".

164. Cf. AVICENNA, DE ANIM., V, 3: *Singularitas ergo animarum* (...) *incipit esse cum corpore tantum* (...); *postea animae sunt separatae sine dubio a corporibus* – „Singularitatea sufletelor (...) începe să fiinţeze doar prin corp (...); după aceea, sufletele sunt fără îndoială separate de corpuri".

165. În interpretarea propoziţiei *sunt ordinabiles in praedicamento*, referitoare la substanţele simple, spirituale, am optat pentru soluţia propusă de ALLERS: *sind über sie prädikative Aussagen möglich*. Explicaţia oferită de ALLERS, p. 150, nota 14, este următoarea: „Sunt adică posibile enunţuri în care spiritele să fie coordonate cu una din cele zece categorii, în calitate de subiecte (gramaticale). Enunţul predicativ presupune ca existenţa şi esenţa să nu fie real-identice. Căci doar atunci se poate predica despre un fiind ceva precum faptul-de-a-fi-substanţă, faptul-de--a-avea-o-relaţie etc. Tot astfel, numai atunci sunt posibile includerea într-un gen şi afirmarea diferenţei între fiindurile

coordonate astfel între ele în interiorul genului. Prin aceasta nu se afirmă, după cum se remarcă în mod expres, că această diferenţă ne-ar fi dată sau comunicabilă nouă (...). Deoarece modalitatea de diferenţiere la nivelul de fiinţare al spiritelor rămîne de neconceput pentru gîndirea noastră, înseamnă că şi eventualele noastre enunţuri despre aceste fiinduri au doar un caracter «analog». Este clar că aceasta priveşte cu atît mai mult pe Dumnezeu, despre care pot fi formulate enunţuri predicative doar într-un sens impropriu". În această privinţă, raţionamentele lui Toma din Aquino conduc către aceleaşi concluzii cu cele cuprinse în doctrina patristică, unde se afirmă, în filiera unei dogme pseudo-areopagitice, caracterul apofatic, „negativ" al cunoaşterii lui Dumnezeu. În corelaţie cu această problematică vezi şi cele spuse despre *analogia entis* în cadrul notei 149.

Cît priveşte sensul contextual al lat. *praedicamentum*, BEERETZ (*lassen sich jene unter eine Gattung ordnen*) optează pentru cel de 'gen', argumentînd în nota 113, p. 98, că sensul 'enunţ predicativ' „zu allgemein bzw. zu hoch gegriffen ist". Alte soluţii: *können sie in die logischen Seinsklassen eingeordnet werden* (MEISTER), *sont susceptibles d'être classés en catégories* (CAPELLE), *lassen sie sich deshalb in eine Kategorie (sc. der Substanz) einordnen* (SEIDL).

166. Din definiţia esenţei sau a cvidităţii omului ca vieţuitoare raţională (*animal rationale*) nu face parte caracterul biped. Faptul-de-a-fi-biped este deci o diferenţă specifică ce trebuie înţeleasă ca un indiciu al umanităţii, aşadar ca un semn şi ca o componentă a esenţei umane.

167. Cf. *Summa theologica*, I, quaest. XXIX, art. 1, ad. 3: *Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret: ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus* – „Întrucît diferenţele substanţiale nu ne sunt cunoscute şi nici chiar denumite, trebuie de aceea să ne folosim de diferenţele accidentale în locul celor substanţiale.

la seama la cazul cînd cineva ar zice: «Focul este un corp simplu, cald şi uscat». Accidentele proprii sunt un efect al formelor substanţiale şi le indică pe acestea. Tot aşa numele conceptelor pot fi acceptate în definirea lucrurilor, în măsura în care sunt acceptate în locul altor nume, ale unor lucruri care nu sunt date. Astfel, numele *individ* se include în definiţia persoanei, pentru a desemna un mod de subzistenţă care corespunde substanţelor particulare".

Discuţia de aici anticipează capitolul următor, unde Toma din Aquino va disocia în legătură cu accidentele. Împreună cu lămuririle aduse de citatul de mai sus din *Summa theologica*, pasajul acesta pune în lumină componente importante a ceea ce am putea numi concepţia semiologică a lui Toma din Aquino.

Să amintim mai întîi faptul că un individ fiinţează în măsura în care participă la esenţă, dar el, ca atare, nu poate avea o definiţie. Definiţia este posibilă doar la nivelul speciei, căci *individuum est ineffabile* (vezi supra, nota 42). În logica scolastică, se ştie, definiţia era obţinută pe baza genului proxim şi a diferenţei specifice (*definitio = genus proximum + differentia specifica*). Or, în măsura în care, în cazul substanţelor spirituale, diferenţele specifice ne sunt necunoscute, înseamnă că avem la îndemînă două posibilităţi de a formula definiţia unei substanţe spirituale: cu ajutorul diferenţelor esenţiale sau proprii (*differentiae essentiales sive propriae*) sau cu ajutorul diferenţelor accidentale (*differentiae accidentales*). Dar şi diferenţele esenţiale ne sunt necunoscute în cazul substanţelor spirituale, iar cu ajutorul accidentelor nu se poate defini nici un lucru. Rezultă deci că substanţele inteligibile nu pot fi definite şi deci nici denumite nici chiar prin nume proprii, ci dacă le numim în vreun fel, o facem doar la modul „echivoc" (*aequivoce*), adică, am spune, prin transfer de semnificaţii, după cum arată exemplul, invocat în context, cu denumirea persoanei (despre aceste faţete, vezi şi supra, nota 128).

Diferenţa între cunoaşterea fiindurilor corporale şi cea a substanţelor spirituale ar putea fi evidenţiată astfel: „Şi în lumea lucrurilor corporale accesibile nouă, pe care le percepem şi le putem manevra, diferenţele fiinţei ne sunt ascunse. Măsura în care fiinţa ca atare a pietrei diferă de cea a plantei sau a omului nu o putem discerne şi, prin urmare, nici afirma. Şi tot aşa, nu putem afirma nici cum este cu putinţă ca fiinţa lui Socrate să fie

altceva decît cea a lui Platon, cum ne arată evidenţa. Întrucît temeiul, fiinţa ca atare, nu poate fi conceput, suntem siliţi să ne menţinem la suprafaţa lucrurilor. Deoarece determinările adăugate nucleului fiinţei sau al esenţei trebuie să depindă în vreun fel de acesta în privinţa inteligibilităţii, cu toate că într-un chip care ne rămîne de nepătruns, ne servim de diversitatea fiinţei şi a esenţei pentru a desemna diferenţele dintre fiinduri. Putem să lămurim acest aspect prin următoarea analogie : să ne imaginăm că cineva ar şti că nişte obiecte oarecare, cu o alcătuire care îi este necunoscută, ar fi clasificate şi desemnate după lungime şi lăţime ; cele lungi ar fi exprimate prin cifre, cele late prin litere : Acel cineva ar putea deci şti cu exactitate că obiectul a_1 ar veni înaintea lui b_7 şi că b_{11} ar veni conform lăţimii sale înaintea lui d_5, dar conform lungimii după acesta. Ar putea chiar şi indica mărimea diferenţei drept d – b şi 11 – 5, fără să bănuiască absolut nimic despre adevărata alcătuire a lucrurilor (că ele pot fi, de pildă, dreptunghiuri de hîrtie sau pantofi). Despre spirite însă (cu excepţia, poate, a anumitor trăsături, care ne-au fost comunicate prin revelaţie) nu putem niciodată să afirmăm ceva în legătură cu astfel de calităţi adăugate, cu toate că ele există fără îndoială" (ALLERS, p. 151, nota 15).

168. AVICENNA, DE ANIM., I, 1. Citat literal.

169. AVICENNA, METAPH., V, 6. Nu diferenţa ca atare, ci forma este temei sau principiu al diferenţei, în măsura în care aceasta diferenţiază între lucruri care au aceeaşi materie. Prezenţa în lucruri a mărcilor diferenţiatoare se datorează formei, dar aceste mărci, calităţi sau accidente nu reprezintă forma. Forma este un principiu, o cauză eficientă a lucrului.

170. Este vorba de *forma substantialis*, care, într-adevăr, este concepută de Toma ca o componentă a cvidităţii sau a esenţei lucrului.

171. AVICENNA, DE ANIM., I, 1. Citat literal.

172. Despre raportul între actualitate şi potenţialitate în ierarhia fiinţei, cf. supra, notele 127 şi 128.

173. Capacitatea de a înţelege, *intellectualitas*, literal 'faptul-de-a--deţine-înţelegere', este definită aici ca un gen al substanţelor imateriale. Pentru semnificaţia conceptului, cf. şi opţiunile interpretative *l'intellectualité* (CAPELLE), *Verstandeshaftigkeit* (ALLERS), *Geisthaftigkeit* (BEERETZ) şi *Geistigkeit* (MEISTER).

174. Cf. Toma din Aquino, *Super libros Sententiarum*, II, dist. 3, quaest. 1, art. 5 : „În cazul naturilor simple, genul şi diferenţa nu

sunt deduse din nişte părţi oarecare, deoarece, în perfecţiunea şi potenţialitatea lor, ele nu se întemeiază pe diferite părţi ale cvidităţii, ci tocmai pe această simplitate a lor, care deţine potenţialitate în măsura în care nu deţine nimic din fiinţă prin sine; se întemeiază pe această simplitate care deţine perfecţiune în măsura în care stabileşte o anumită asemănare cu fiinţa divină, adică în măsura în care admite, într-un grad oarecare, o participare la fiinţa divină. Rezultă deci că, în cazul naturilor simple, există tot atîtea diferenţe specifice, cîte grade de perfecţiune prezintă ele".

175. Toma îl citează aici pe Aristotel, după o traducere în latină, efectuată prin intermediar arab de scolasticul Michael Scotus († 1234), astrolog al împăratului Frederic al II-lea Hohenstaufen, care a combinat sub titlul *De animalibus* trei dintre cărţile aristotelice dedicate acestui domeniu: *Historia animalium*, *De partibus animalium* şi *De generatione animalium*. Locul exact din Aristotel unde se vorbeşte despre organizarea pe trepte, în specii intermediare, a lumii vii, este *Historia animalium*, VIII, 1: Οὕτω δὲκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις [...]. Ἡ δὲ μετάβασις ἐξ αὐτῶν εἰς τὰ ζῶα συνεχής ἐστιν [...]. Ἔνια γὰρ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ διαπορήσειεν ἄν τις πότερον ζῶον ἢφυτόν ἐστι – „Natura trece în mod treptat de la (făpturile) neînsufleţite către vieţuitoare (...). Iar trecerea de la acelea (neînsufleţite) către vieţuitoare este neîntreruptă (...). Căci în privinţa multora dintre cele care se mişcă încolo şi încoace prin mare stăm la îndoială dacă sunt animale sau plante". Aristotel socotea plantele ca fiind ceva intermediar între materia inertă şi vieţuitoarele propriu-zise. În taxonomia sa, acceptată de întreaga comunitate savantă medievală, inclusiv de Toma din Aquino, care încearcă aici să o adîncească, atribuindu-i o perspectivă ontologică, criteriile de clasificare a făpturilor vii sunt mişcarea şi sensibilitatea. În cap. 5 al cărţii I din *De partibus animalium*, Aristotel afirmă că, întrucît trăim înconjuraţi de ele, deţinem suficiente mijloace de a cunoaşte plantele şi animalele. În privinţa fiindurilor superioare însă, cu cît ele sunt mai apropiate de Dumnezeu, cu atît cunoaşterea noastră este mai nesigură, căci ele îşi pierd treptat din evidenţă şi claritate.

176. Vezi şi nota anterioară. Pasajul aristotelic echivalent acestei trimiteri se află în *De partibus animalium*, I, 2.

177. Vezi supra, cap. IV, r. 80-85.

178. Vezi supra, cap. III, în întregime.
179. Vezi supra, cap. I, r. 25-50.
180. Definiţia este, în concepţia lui Toma, locul unde fiinţa metafizică se întîlneşte cu fiinţa „intenţionată", adică noţională (despre *intentio logica* vezi supra, nota 8). Accidentele nu au o definiţie „completă", întrucît nu sunt concepute „în sine", ci doar în mod relaţional. Cînd spunem „mare" sau „frumos" se impune neapărat întrebarea „cu privire la ce" sau „la cine". Cu alte cuvinte, accidentele nu sunt concepte, ci note componente în sfera unor concepte. Sau, cu termenii lui Toma din Aquino, accidentele sunt „întîmplări" ale substanţei.
181. Accidentul nu are o fiinţare independentă de subiect în sensul că nu poate fi definit, ci doar predicat despre un subiect în cadrul unui enunţ. Creat prin calchierea gr. ὑποκείμενον, lat. *subiectum* are, ca şi modelul său grecesc, sensul originar 'ceea ce este pus dedesubt' (< *subicio* 'a pune dedesubt'). Ca termen filosofic, în relaţie cu *obiectum*, *subiectum* apare în epoca tîrzie a filosofiei latine şi nu are o utilizare generalizată decît după sfîrşitul Scolasticii. Allers, p. 154, nota 2, observă cu îndreptăţire că în filosofia medievală *subiectum* şi *obiectum* se prezentau în discursul filosofic, atît în ontologie, cît şi în logică, cu înţelesurile lor originare, divergente şi, pe alocuri, chiar contrare valorilor semantice pe care le au aceşti doi termeni în filosofia modernă: „Subiectiv este realul, fiindcă el stă la baza aparenţelor, pe cînd obiectiv este pentru mine, om care contemplu sau gîndesc, «ceea ce-mi stă împotrivă» (*obiectum* < *obicio* 'a pune în faţă'). Obiectul este aşadar «aşa cum văd eu lucrul», aparenţa; astfel, de exemplu, *esse apparens* 'fiinţarea aparentă' şi *esse obiective* 'fiinţarea obiectivă' au fost utilizaţi ca expresii cu semnificaţie echivalentă. Cînd persoana a ajuns să fie numită «subiect», aceasta s-a întîmplat fiindcă şi ea, în calitate de fiind autonom, este un purtător de trăsături fenomenale. Mai tîrziu, ca urmare a unor schimbări istorice care nu pot fi urmărite aici, semnificaţia subiectului s-a restrîns la persoana care trăieşte, respectiv la conştiinţa care experimentează existenţa. Cel puţin lui Cartesius semnificaţia actuală a lui «subiectiv» îi este încă străină; pentru această noţiune el se exprimă aproximativ: *in sola mente*. Abia în secolul al XVIII-lea se încetăţeneşte şi se generalizează utilizarea curentă astăzi".

182. Acest *esse accidentale* aparţine trăsăturii adăugate a unei substanţe, accidentului însuşi, care nu are o fiinţare proprie, ci doar una condiţionată de prezenţa subiectului.
183. Conţinutul acestei ultime afirmaţii apare justificat prin disocierea anterioară, conform căreia o formă substanţială se defineşte prin adăugarea a ceva care vine din afara genului său. În consecinţă, sufletul omenesc trebuie conceput ca o *substantia incompleta*, care nu-şi redobîndeşte fiinţa integrală decît o dată cu trupul. Că sufletul nu este formă pură, ci formă *a ceva*, argumentează pe larg Toma din Aquino în *Summa theologica*, I, quaest. LXXVI, art. 1.
184. Despre acest *quoddam esse secundum*, ALLERS, p. 154, nota 5, scrie: „O «fiinţare secundă», în măsura în care prima fiinţare, care se potriveşte substanţei în şi pentru sine, primeşte o determinare mai strictă, prin asocierea unei trăsături accidentale. Un exemplu aproximativ: o masă de lemn deţine o fiinţare completă în sine; prin adăugarea unei vopsele i se conferă o determinare nouă, însă secundară. Această secundaritate îşi găseşte o expresie, între altele, în faptul că una şi aceeaşi masă poate fi vopsită cînd roşu, cînd verde". Această fiinţare secundară, o spune implicit Toma în fraza următoare, nu face parte din esenţa sau din definiţia lucrului. Altfel spus, culoarea unei mese nu defineşte în nici un fel unitatea dintre o formă şi o materie determinată prin definiţie drept 'faptul-de-a-fi-masă'.
185. Prin expresiile „condiţionat de altceva" şi „în mod condiţionat" am tradus expresia originală *secundum quid*, care desemnează o relaţie necesară faţă de ceva în definirea unui lucru. În context, Toma din Aquino vrea să spună că accidentele nu sunt fiinduri în sine, ci depind întotdeauna de o substanţă, care este subiectul lor (vezi supra, notele 180 şi 181); sau, cum o spune Toma în *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, XII, 1, accidentele sunt „fiinduri ale fiindului" (*entis entia*).
186. Pasajul aristotelic rezumat aici este citat de Toma din Aquino şi în *Summa theologica*, I, quaest. III, art. 1, atunci cînd principiul formulat în acest context va fi utilizat drept o a patra dovadă a existenţei lui Dumnezeu. *Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens* (...). *Quod autem dicitur maxime tale in aliqua genere est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum* (...). *Ergo est aliquid*

quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cuiusque perfectionis; et hoc dicimus Deum – „Există aşadar ceva care este cel mai adevărat, cel mai bun şi cel mai nobil şi, în consecinţă, fiindul cel mai înalt (...). Despre un astfel de fiind se spune în gradul cel mai înalt că, într-un anumit gen, este cauza tuturor celor care aparţin acelui gen, după cum focul, care este cald în gradul cel mai înalt, este cauza tuturor (lucrurilor) calde (...). Aşadar, există ceva care este cauza fiinţării tuturor fiindurilor, a bunătăţii şi a oricărei desăvîrşiri; iar acest ceva îl numim *Dumnezeu*". Vezi şi supra, nota 126.

187. Cf. Aristotel, *Metaphysica*, II, 1, 993 b : Οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας. Ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὁ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον, τοῦτο τῆς θερμότητος ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας – „Dar adevărul nu-l putem cunoaşte dacă nu cunoaştem cauza. Un lucru oarecare constituie cauza celorlalte lucruri în măsura cea mai mare, atunci cînd el este inerent acestora, ca o notă comună a lor. Aşa, de pildă, focul este lucrul cel mai cald, pentru că el este cauza căldurii şi la celelalte lucruri. De aceea, cel mai adevărat lucru e acela care e pricina adevărului şi a celorlalte lucruri provenite din el. De aceea, în chip neapărat, principiile celor veşnic existente conţin cea mai mare doză de adevăr" (trad. rom., p. 95). Întreg acest capitol al *Metafizicii* este foarte important pentru tradiţia filosofiei aristotelice, căci aici se formulează teza unicităţii adevărului, a identităţii între a fi şi a gîndi în definirea adevărului.

188. Pentru sensurile expresiilor *secundario* şi *secundum quid*, vezi supra, notele 184 şi 185. Accidentele au o existenţă secundară şi derivată, în măsura în care participă la fiinţă nu direct, ci mediat, cu ajutorul unui subiect (vezi supra, notele 181 şi 185).

189. Substanţele corporale sunt definite de Toma din Aquino drept fiinduri autonome, realizate prin îmbinarea unitară dintre o formă şi o materie (vezi supra, nota 9). În consecinţă, a spune că unele accidente „urmează" (*consequuntur*) substanţei „cu precădere" (*principaliter*) potrivit formei acesteia, iar altele potrivit materiei înseamnă a te exprima în mod impropriu (*aequivoce*, vezi supra, nota 128).

190. Prin sufletul gînditor (*anima intellectualis*) se înţelege spiritul uman în ipostaza activă de creator de concepte raţionale, suprasensibile. Cf. MEISTER, ALLERS: *die geistige Seele*, CAPELLE: *l'âme intellectuelle*, BEERETZ: *die übersinnlich erkennende Seele*, SEIDL: *vernunftbegabte Seele*. Ca formă substanţială, spiritul uman este independent de materie, dar îşi primeşte fiinţarea de la Dumnezeu (vezi supra, cap. IV, r. 90 şi urm.).

191. Actul intelectiv (*intelligere*) reprezintă cunoaşterea spirituală pură, „l'opération intellectuelle proprement dite (...), purement spirituelle, sans préjudice des conditions matérielles de son exercice humain" (CAPELLE, p. 93, nota 102); cf. şi MEISTER: *das übersinnliche Erkennen*, SEIDL: *das vernünftige Erkennen*. Actul intelectiv, spune Toma, este pur spiritual, nu are nevoie de un organ corporal (*organum corporale*) şi este condiţionat de cunoaşterea senzorială a omului nu prin esenţa sa, ci doar ca de un punct de plecare, în măsura în care simţurile oferă intelectului „materia primă" pe care acesta o va conceptualiza. Vezi şi supra, cap. IV, r. 10 şi urm., precum şi nota 99.

192. ARISTOTEL, *De anima*, III, 4, 429 a-b: Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι ποιὸς γὰρ ἄν τις γίγνοιτο, ἢ θερμὸς ἢ ψυχρός, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ νῦν δ'οὐθέν ἐστιν. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ'ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. Ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψοφων, οὐδ'ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι ἀλλ'ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός – „De aceea, nu se poate considera în mod raţional că el (intelectul = ὁ νοῦς) ar fi amestecat cu corpul; căci atunci el ar primi o însuşire, ar fi cald sau rece, ar avea deci un fel de organ, precum este cazul percepţiei senzoriale; or, el nu are astfel de organ. Au deci dreptate cei ce spun că sufletul este locul formelor, însă nu tot sufletul, ci doar sufletul intelectiv; şi este vorba nu despre formele în act, ci doar despre forme în potenţă. Faptul că lipsa de impresionabilitate (ἀπάθεια = ne-păsarea) a facultăţii senzitive şi cea a facultăţii intelective nu sunt asemănătoare devine clar

dacă avem în vedere organele senzoriale şi percepţia senzorială. Într-adevăr, facultatea senzitivă nu mai poate percepe nimic atunci cînd simţurile suportă o izbire foarte puternică; de exemplu, sunetele foarte puternice nu se mai aud, iar culorile prea intense sau mirosurile prea puternice nu se mai văd, respectiv nu se mai simt. Dimpotrivă, intelectul, de vreme ce a fost în stare să gîndească ceva inteligibil în grad foarte înalt, nu este mai puţin în stare să gîndească inteligibile inferioare, ba chiar dimpotrivă. Percepţia senzorială nu este deci independentă de corp, pe cînd intelectul este separat".

193. BEERETZ, p. 102, nota 133, consideră că acest pasaj trebuie corelat cu un loc din Avicenna, şi anume *Sufficientia*, I, 6 (din cartea a II-a a tratatului enciclopedic avicennian *Cartea vindecării*, vezi supra, nota 4): „Între aceste accidente, sunt unele care se constituie în afară, iar altele pe temeiul esenţei unui lucru. Există unele accidente care însoţesc materia, precum culoarea neagră la un african, coaja de deasupra rănilor sau calitatea extensiei pentru natură; există însă şi unele accidente care însoţesc forma, precum speranţa, bucuria, capacitatea de a rîde şi toate celelalte care ţin de om. Cu toate că, în privinţa fiinţei, primul fel de accidente reclamă în mod necesar ca materia să deţină fiinţare, totuşi ele îşi găsesc originea şi provenienţa în formă. Deoarece există şi accidente care însoţesc forma şi derivă din ea, acestea nu numai că se constituie în alt chip, dar nici nu au nevoie de participare la materie. Înţelegem aceasta dacă avem în vedere ceea ce cunoaştem despre suflet. Pe lîngă aceasta, există şi accidente care necesită atît materie, cît şi formă, şi ele izvorăsc din ambele deopotrivă, precum adormitul şi trezirea".

194. Cf. MEISTER, p. 72, nota 129: „Materiei îi este propriu faptul de a fiinţa în toate substanţele compuse. Ea este, în parte, determinată prin formă, în măsura în care reliefează cviditatea proprie şi separată a esenţei căreia îi aparţine respectiva formă. În parte însă, materia pune în relief şi ceea ce lucrul respectiv are în comun cu alte lucruri. În măsura în care materia indică în mod bine conturat ceea ce se corelează cu cviditatea separată a unei esenţe, atunci ea se corelează cu forma unei specii, căci forma unei specii este tocmai aceea care conţine cviditatea separată a unei esenţe. În măsura, însă, în care materia pune în relief ceea ce unei cvidităţi separate îi este comun cu alte cvidităţi,

atunci ea este prelucrată potrivit formei unui gen. Ceea ce materia primeşte din partea speciei dispare atunci cînd aceasta nu mai este determinată de forma speciei. Ea rămîne materie doar în măsura în care, într-un chip sau altul, *a fost* determinată de forma speciei, cu alte cuvinte, într-un sens figurat. Un cadavru de bărbat, de exemplu, este doar într-un sens figurat bărbătesc, deoarece corpul bărbătesc mort nu poate să se mai comporte la modul bărbătesc. Comportamentul bărbătesc este propriu corpului numai în măsura în care se prezintă sub forma 'vieţuitoare raţională' (*animal rationale*). Dimpotrivă, celelalte accidente, care sunt proprii materiei în măsura în care aceasta este prelucrată potrivit formei unui gen, nu dispar atunci cînd forma speciei a dispărut. Corpul etiopienilor rămîne negru deoarece faptul-de-a--fi-negru nu derivă din forma speciei 'suflet'. Faptul-de-a-fi-negru îl are corpul unui etiopian în comun cu alte lucruri care sunt corpuri".

195. Aristotel, *Metaphysica*, X, 9, 1058 b : Τὸ δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ'οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ'ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι. Διὸ τὸ αὐτὸ σπέρμα θῆλυ ἢ ἄρρεν γίγνεται παθόν τι πάθος – „Dar însuşirea de mascul şi femelă sunt modificări [i.e. accidente – n.n.] proprii animalului [i.e. vieţuitoarei – n.n.], însă nu substanţiale, ci materiale şi corporale. De aceea, aceeaşi sămînţă, dacă suferă cutare sau cutare modificare [i.e. afecţiune – n.n.], devine un animal mascul sau femelă" (trad. rom. de Şt. Bezdechi, p. 331). Disocierile pe care, invocîndu-l pe Aristotel, le face aici Toma din Aquino ating un orizont al modernităţii despre care se crede că a tranşat definitiv problema originii diferenţei dintre sexe în cadrul unei specii vii. Ce spun astăzi biologii geneticieni (speculativ, experimental)? Că sexul unui individ se determină material şi „istoric", într-un moment anume al genezei individului, prin adaosul, respectiv lipsa, în celula iniţială, a unui cromozom non-specific. Nu altceva mi se pare că spune şi Aristotel, cînd arată că sexul se determină prin materie, ca accident rezultat printr-o „afecţiune" (πάθημα) diferită a seminţei (σπέρμα) comune unei specii.

196. Vezi supra, nota 190. Despre semnificaţia teoretică a echivocităţii verbale vezi de asemenea supra, nota 128. Aici, Toma din Aquino vrea să sublinieze încă o dată diferenţele dintre accidentele determinate de materie. Faptul de a fi masculin sau feminin, ca şi culoarea pielii, nu aparţine definiţiei esenţei 'om'

(*animal rationale mortale*). Totuşi, între accidentul 'sex' şi accidentul 'culoare (a pielii)' există o diferenţă de rang: culoarea pielii, mai aproape de materie ca posibilitate pură, rămîne legată de materie şi după moartea individului, pe cînd 'sexul', fiind mai aproape de forma substanţială care este sufletul, nu mai persistă după moarte decît *aequivoce*, adică în aparenţă şi la modul figurat.

197. Cf. şi nota anterioară. Referitor la ideea determinării sexului prin materie şi la teoria tomistă despre suflet ca formă substanţială a corpului (*forma substantialis corporis*), ALLERS, nota 12, p. 156, este de părere că se instituie aici o contradicţie: „Dacă însă sufletul este forma configuratoare (a trupului), atunci, se pare, ar fi potrivit ca tot în el să se găsească şi temeiul propriu al realizării unuia sau altuia dintre sexe; de asemenea, un fel de înclinaţie spre schimbare a materiei este greu de gîndit, mai ales dacă vrem să ne menţinem în cadrul doctrinei despre unitatea formei. Şi celelalte consideraţii, referitoare la «amestecul elementelor», sunt îndoielnice, deoarece, inclusiv pentru acest «amestec», cu greu poate fi găsit un temei în materie, chiar şi atunci cînd aceasta este tratată drept ceva subordonîndu-se formei. Nu este poate permis nici să stabilim între culoarea pielii şi trăsăturile anatomice ale sexului o astfel de diferenţă încît aceste două fenomene să fie concepute ca două specii diferite de accidente".

198. Despre principiul individuaţiei prin *materia signata* vezi supra, notele 40 şi 163.

199. Vezi supra, cap. III, passim.

200. Cf. MEISTER, p. 73, nota 131: „Aici avem un alt loc important pentru clarificarea problemei prin care Sf. Toma consideră că este întemeiat ca la substanţele compuse să existe mai multe esenţe individuale de aceeaşi specie. Aici el spune: „Există accidente pe care le deţine un lucru în măsura în care în acestea materia a fost determinată prin formă să fie materia *sa*, cea care separă *una* din esenţele individuale de *celelalte*. Acest fapt nu înseamnă însă nimic altceva decît că materia a contribuit la determinare în mod pasiv, adică potrivit gradului de determinabilitate care a fost caracteristic, în cadrul determinării, acelei părţi devenite o parte a materiei. Este uşor de imaginat că, prin aceasta, a fost limitată şi eficacitatea formei. Forma, ca purtătoare a gradului determinat de perfecţiune al unei esenţe, este înţeleasă, datorită segmentării materiei, pe de o parte mai perfectă

şi, pe de altă parte, mai puţin perfectă. Acest fapt produce diferenţele dintre esenţele individuale ale unei cvidităţi, diferenţe care, din această cauză, nu sunt esenţele, ci doar accidentele".

201. În mod normal, conform desfăşurării previzibile a discursului, aici Toma din Aquino ar fi trebuit să se refere la accidentele substanţei. Acest tip de accidente ar fi trebuit corelate cu conceptul de *subiectum*, după cum se anticipează din primele fraze ale acestui capitol. Pentru modul de individuare a substanţei citez pe larg din *Summa theologica*, I, quaest. xxx, art. 1: *Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases vel primae substantiae* – „Deşi universalul şi particularul se găsesc în toate genurile, totuşi în genul substanţei individul se găseşte la un mod special. Căci substanţa se individuează prin ea însăşi, pe cînd accidentele se individuează cu ajutorul subiectului care este substanţa. Spunem *această albeaţă* doar în măsura în care ea se află în subiect. Rezultă deci că, în mod justificat, indivizii substanţei au un fel de nume special, în comparaţie cu alţii; ei se numesc ipostaze sau substanţe prime".

202. Aceste accidente inseparabile (*accidentia inseparabilia*) ar putea fi numite şi accidente „esenţiale", căci caracterizează esenţa unui lucru, în calitate de „aptitudini" intrinsece ale acestuia. În sensul demonstraţiei anterioare, ar trebui să considerăm aceste accidente inseparabile drept note din definiţia respectivei esenţe sau cvidităţi. Despre convergenţa între discursul logico-metafizic şi orizontul fizical-empiric, MEISTER, p. 73, nota 32, scrie: „Aceste accidente s-ar putea numi şi accidente esenţiale. În sine, ele nu sunt asemenea perfecţiunii care conduce ca o esenţă să fie ceva şi nu altceva. Însă ele purced din perfecţiunea esenţei asemenea efectului din cauză. În consecinţă, aceste accidente sunt bune indicatoare de direcţie pentru a recunoaşte perfecţiunea creatoare de esenţă a unei cvidităţi. Cîteodată însă, nu putem să înaintăm imediat în cunoaşterea esenţei. Vedem atunci că, întrucît în acea cviditate se află diferite asemenea accidente, trebuie să fie implantate şi esenţe de o perfecţiune diferită; nu

putem însă, pe moment, să le recunoaştem ca atare. Atunci, în cazul acestui tip de esenţe, redăm adesea diferenţa de specie cu ajutorul accidentelor esenţiale. Aceasta este, de exemplu, calea de cercetare în ştiinţele naturii. De pildă, cunoaştem uneori efectele specifice diferite a două substanţe chimice, fără să ştim însă cum se corelează aceste efecte cu structura internă a elementelor chimice (de exemplu, în cazul nuanţelor de culoare). Uneori, cercetarea ulterioară reuşeşte să clarifice aceste corelaţii şi abia atunci să ajungă la recunoaşterea esenţei speciale a unei cviditǎţi".

203. Despre înţelesul aristotelic al conceptului de principiu (ἀρχή) vezi supra, nota 123. În capitolul 1 din cartea a V-a a *Metafizicii*, Aristotel distinge şase principii interne sau inerente ale lucrurilor şi altele extrinsece (ἐκτός). Între principiile extrinsece enumeră natura (φύσις), elementul (στοιχεῖον), gîndirea (διάνοια), voinţa proiectivă (προαίρεσις), substanţa (οὐσία) şi motivaţia (τὸ οὗ ἕνεκα, literal 'cel din cauza căruia'). Pentru multe lucruri, adaugă Aristotel, principiile cunoaşterii şi ale mişcării trebuie căutate în Bine şi în Frumos (Διὸ ἥ τε φύσις ἀρχή καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσια καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθόν καὶ τὸ καλόν – *Metaphysica*, 1013 a).

204. Aceste accidente „întîmplătoare" sau separabile sunt cele care nu au nici o relaţie cu esenţa lucrului. Mişcarea, timpul, locul, am zice deci „circumstanţele" istorice, sunt compliniri separabile (*complementum.:. separabile*), care nu afectează în nici un fel esenţa lucrului.

205. Referindu-se întocmai la acest loc din *De ente et essentia*, DEFERRARI explică sintagma *nomen concretum* ca însemnînd semnul lingvistic ca atare, acela care desemnează în act un lucru, atît ca individ, cît şi ca esenţă. Observăm însă că Toma specifică limpede că *nomen concretum* se referă la substanţele compuse (din formă şi materie) şi desemnează specia şi genul, dar nu şi individul. Prin *nomen concretum* ar trebui deci să înţelegem mai degrabă conceptul sau semnificatul corespunzător unui semn lingvistic, şi nu valoarea sa designativă concretă.

206. Materia şi forma sunt principii nu în sens propriu, ci în sens figurat (*aequivoce*, cf. supra, nota 128). În acest sens, MEISTER, p. 73, nota 134, scrie: „Forma şi materia deţin fiinţare doar în măsura în care sunt deduse din ansamblul esenţei pe care ele

o alcătuiesc. Ele sunt principii în genul fiinţării, fiindcă unui principiu îi este propriu ca dintr-însul să se producă ceva ; în acest mod se produce din materie şi formă întregul cvidităţii, aşadar un întreg specific, care segmentează nemăsuratul ocean al fiinţei prin valuri configurate la modul absolut determinat. Acest «cum» al segmentării oceanului fiinţei este ceea ce se caracterizează drept gen şi specie într-o cviditate prin repartizarea particularităţilor. Actualizarea unei cvidităţi în lucrurile existente în mod fizic este suficientă în sine pentru a segmenta oceanul fiinţei. Cvidităţile actualizate segmentează oceanul fiinţei doar prin propria lor existenţă. Rezultă deci că cvidităţilor actualizate în sine li se potrivesc desemnările gen şi specie".

207. Despre înţelesurile conceptului de 'principiu' vezi supra, nota 203. Raţionamentul este aici următorul: forma şi materia se includ în categoria substanţei doar în mod figurat sau „printr-o simplificare". Această includere este analoagă introducerii principiilor într-una sau alta din cele zece categorii, în măsura în care orice propriu, fiind cauză a unei calităţi oarecare, se include în aceeaşi categorie cu calitatea respectivă.

208. Despre raportul dintre subiect şi accident vezi supra, nota 181. Accidentul este o „întîmplare" istorică şi nu deţine deci fiinţare decît prin subiect, cu care nu formează o unitate; accidentul este doar o adăugire.

209. Întregul pasaj este destul de obscur şi pare să includă o contradicţie în doctrina substanţei, pe care Toma tocmai o definitivase. Relativ la verbele „semiotice" *dicere* 'a spune, a predica' şi *significare* 'a desemna', cuplul conceptual „concret"/„abstract" (*dicere abstractive/dicere concretive*; *significare in abstracto/ significare in concreto*) trebuie corelat şi el cu ansamblul discuţiei. Exemplele date de Toma (modul concret este ilustrat prin adjectivele *alb* şi *muzical*, iar modul abstract prin substantivele cu conţinut abstract *albeaţă* şi *muzică*) indică destul de clar că avem de-a face cu o disociere între ceea ce înseamnă componenta semantică universală a unui semn lingvistic, care ţine de esenţa lucrului, şi particularizarea acestui conţinut fie într-un individ, fie într-un accident. Toma afirmă că desemnarea accidentelor concrete – am zice deci desemnarea a ceea ce este accidental, întîmplător şi „istoric" în lucruri – se face doar „printr-o simplificare" (*per reductionem*). În acest sens, Beeretz, p. 104, nota 141, scrie: „Cît priveşte acum expresia *per*

reductionem din r. 126, ea nu se referă la faptul că (...) desemnările accidentelor, exprimate la modul concret, se cuprind în speciile sau în genurile unei categorii. Căci este valabil în general faptul că ceea ce este concret, adică separat şi individual ca atare, nu se include în specia sau genul unei categorii nici prin reducere la abstractul corespunzător şi nici în mod mediat. Mult mai corect este să afirmăm: dacă abstractul se include într-o categorie, atunci, în mod mediat, se include în acea categorie şi concretul din care abstractul respectiv a fost abstras (...). Căci substanţa accidentelor fizice este şi rămîne întotdeauna o substanţă individuală".

210. Vezi supra, cap. II, r. 105 şi urm.

211. În original, *secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius*. Referirea „primul... cel mai de pe urmă" nu are în vedere faptul că vreunul din genurile categoriale (cantitatea, calitatea etc.) ar avea o precedenţă cronologică faţă de celelalte. Este vorba aici de raportul aristotelic dintre „ceea-ce-determină" şi „ceea-ce-este-determinat". Exemplele din fraza următoare indică fără echivoc această interpretare. În această perspectivă, substanţa este „precedentă" faţă de calitate sau cantitate, tocmai fiindcă acestea din urmă sunt predicate *despre* substanţă. „Mecanismul" predicării fiindului ca atare este utilizat de Toma ca *exemplum* pentru a sugera, în mod analogic, o posibilă clarificare a accidentelor. La acest aspect se referă şi MEISTER, p. 74, nota 136: „Accidentele nu sunt compuse din materie şi formă. Ele sunt determinări în sine, forme pure, însă nu forme participînd în mod autonom la fiinţă. Existenţă ele deţin sub o multiplă condiţionare. Mai întîi, ar trebui să existe o substanţă, şi anume o substanţă compusă, care include în sine, cum am văzut mai înainte, două condiţii: dobîndirea existenţei şi conturarea în realitate, prin conlucrarea între formă şi materie. Apoi, esenţele accidentale însele trebuie să dobîndească şi ele existenţă, ca şi o conturare în realitatea fizică a unei substanţe. Accidentele reprezintă aşadar gradul cel mai îngrădit şi mai de jos al intensităţii fiinţei (...). Nici un accident nu participă în mod independent la fiinţă. Şi, întrucît genul este ceva prin care exprimăm faptul că o mare parte din ceea ce este determinat nu ia parte la fiinţă în mod uniform, pînă la graniţa ultimă a determinabilităţii, înseamnă că şi cel mai înalt gen, cel al esenţelor accidentale desemnate în mod abstract, conţine accidente care nu iau parte la fiinţă în mod autonom. Următorul subgen, în

care sunt cuprinse mai multe accidente, separate între ele în grupe însă nu determinate încă pînă la limita ultimă a determinabilităţii, sunt clasele aristotelice ale fiinţei. Căci acestor clase le este comun faptul că desemnează o «fiinţă-care-nu-ia-parte-în-mod-independent-la-Fiinţă». Între ele, aceste categorii se diferenţiază în măsura în care fiinţa este predicată cu ajutorul lor mai devreme sau mai tîrziu. Astfel, clasa existenţială a calităţii, care desemnează starea unei substanţe, presupune faptul că clasa existenţială a cantităţii, care desemnează dimensiunea substanţei, este realizată mai înainte, întrucît este clar că doar considerată într-o anumită cantitate substanţa poate să aibă o calitate determinată. Există deci accidente ale calităţii, ale cantităţii etc., corespunzător seriei aristotelice".

212. Cf. ARISTOTEL, *Metaphysica*, IX, 1, 1045 b: Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὁ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας. Κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τἆλλα ὄντα, τὸ τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τἆλλα τὰ οὕτως λεγόμενα· πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἴπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις – „Am vorbit despre Fiinţa luată în sensul primordial şi la care se referă toate celelalte categorii, adică despre substanţă. Căci celelalte lucruri despre care se spune că au fiinţă sunt determinate după raportul lor faţă de substanţă: cantitatea, calitatea şi celelalte categorii. Toate acestea, cum am mai spus în primele cărţi, cuprind în sine noţiunea de substanţă" (trad. rom. de Şt. Bezdechi, p. 281).
213. Despre înţelesurile noţiunii *principium*, cf. supra, notele 123 şi 203.
214. Termenul scolastic *passio*, utilizat frecvent în sintagma *passiones animae*, este dificil de echivalat în limbile moderne altfel decît perifrastic. Aici, Toma conferă acestui termen o funcţie terminologică aproximativ echivalentă conceptelor de calitate, proprietate, stare sau modificare, induse într-un subiect de efectul unui principiu. Cf. în această privinţă şi ALLERS: *Abwandlungen* (*der hinzukommenden Merkmale*), CAPELLE: *qualités*, MEISTER: *Zustände*, BEERETZ, SEIDL: *Eigenschaften*. Sensul etimologic primar al latinescului *passio* este cel de 'suferire; pătimire' şi corespunde, în sistemul echivalenţelor terminologice greco-latine, gr. πάθημα. În expresia *passiones animae* trebuie recunoscută echivalarea tradiţională a unei celebre formule aristotelice, utilizate în *De interpretatione*, 16 a, pentru definirea simbolului: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα –

„Aşadar, sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufleteşti" (trad. rom. de Mircea Florian, p. 206). Aceste „stări sufleteşti" (παθήματα τῆς ψυχῆς, în latină *passiones animae*) reprezintă, din punct de vedere ontologic, „impresiile" sau „engramele" pe care realităţile exterioare le imprimă în suflet la modul „pasiv", iar din punct de vedere semiologic ele pot fi înţelese ca echivalente ale „conţinutului" semantic al semnelor, cu alte cuvinte, ale „semnificatului" imaterial, conservat prin funcţia „mnemonică" a raţiunii. Pe larg tratează Aristotel despre aceste aspecte în *De anima*, III,4-6.

215. Cf. ALLERS, p. 158, nota 21: „Putem desemna configuraţia nasului – configuraţia este văzută aici ca un accident – numai cu referire la natură şi, de aici, exprimăm diferenţa (aproximativ: faptul-de-a-fi-cîrn, faptul-de-a-fi-coroiat) numai prin astfel de indicii. Marca diferenţiatoare este aşadar înfăţişarea incidentală a nasului, respectiv nasul însuşi, configurat într-un fel sau altul".

216. În legătură cu cele afirmate în acest pasaj de Toma din Aquino, citez *in extenso* din *Summa theologica*, I, quaest. LIII, art. 2, ad. 3, după BEERETZ, p. 105, nota 145: „După cum se spune de regulă, un accident include în esenţa sa dependenţa de un subiect, desigur în modalităţi diferite de fiecare dată. Căci accidentul, conceput ca fiind separat de subiect, exprimă o relaţie cu subiectul, relaţie care începe de la accident şi se termină la subiect; *albeaţă* (*albedo*) este numit 'acel ceva prin care un lucru este alb'. De aceea, în determinarea conceptuală [= definiţia] a accidentului gîndit separat de subiect, subiectul nu este indicat drept primă parte a determinării conceptuale, cea care reprezintă genul, ci mai degrabă ca o parte secundă, care reprezintă diferenţa specifică. Spunem că faptul-de-a-fi-cîrn ar fi 'turtirea nasului'. În cazul accidentelor legate de subiect [= desemnate în mod concret], relaţia începe totuşi dinspre subiect şi se sfîrşeşte la accident; atunci, numim *alb* 'ceea ce deţine culoarea albă'. De aceea, în determinarea conceptuală a unui astfel de accident, subiectul este luat în calitate de gen, care se află pe primul loc în determinarea conceptuală; spunem deci că *un cîrn* ar fi 'un nas care este turtit'. Astfel, nu accidentului conceput separat de subiect, ci accidentului legat de subiect îi este atribuit ceea ce îi vine accidentului din partea subiectului, dar nu şi din partea cviditătii accidentului ca atare. În acest mod se află consolidare sau slăbire în unele accidente.

De aceea, culoarea albă nu înseamnă ceea ce este mai mult sau mai puţin alb, ci doar ceea ce este alb pur şi simplu".

217. Vezi ARISTOTEL, *Metaphysica*, V, 15, 1020-1021 b. Aici Aristotel vorbeşte despre diferitele determinări ale categoriei relaţiei (πρός τι), între care, pe lîngă acţiune (ἐνέργεια), „pasiune" (πάσχειν) şi cantitate (ποσότης), amintite şi de Toma din Aquino, este enumerată şi privaţiunea (στέρησις), care determină relaţii precum faptul-de-a-fi-invizibil sau faptul-de-a-fi-cu-neputinţă. Toate aceste categorii sunt denumite relative întrucît privesc întotdeauna pe altul, adică ceva din afara lor.

218. Cf. şi supra, notele 202 şi 210. În legătură cu includerea diferenţelor de nuanţă a culorii în rîndul accidentelor, cf. ALLERS, p. 158, nota 23: „În cazul accidentelor care se manifestă, să zicem aşa, mai superficial decît substanţele, ale căror diferenţe de fiinţare nu putem să le concepem şi pe care, din această cauză, le diferenţiem conform unor determinări secundare, nu putem niciodată să întrezărim diferenţele în mod nemijlocit; starea acestora o putem recunoaşte sau deduce numai în uzul unor accidente aşa-numite de al doilea grad".

219. Pentru explicaţia referitoare la geneza culorilor, cf. ARISTOTEL, *Metaphysica*, X, 7, 1057 b: „Dacă, în domeniul culorilor, vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roşu şi cenuşiu, înainte de a ajunge la negru" (trad. rom. de Şt. Bezdechi, p. 325), precum şi Platon, *Timaios*, 67 d-e: „Particulele care vin dinspre alte corpuri în întîmpinarea razei vizuale sînt, de la caz la caz, mai mici, mai mari sau egale cu cele ale razei; cele egale nu pot fi percepute şi deci le spunem «transparente». Particulele mai mari comprimă, iar cele mai mici despică raza vizuală, producînd albul şi negrul (...). Aşadar, vom numi «alb» ceea ce despică raza vizuală şi «negru» ceea ce o contractă" (trad. rom. de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere*, vol. VII, Bucureşti, 1993, p. 187). Pe aceste locuri din tradiţia antică se bazează MAURER, p. 14, nota 72, în încercarea de a contura concepţia despre culori a medievalilor: „Potrivit fizicii medievale, diferitele specii de culoare sunt cauzate de diferitele amestecuri de alb, care conţine mai multă lumină, şi de negru, care conţine foarte puţină. Întrucît diferenţele esenţiale între culori sunt necunoscute, acestea sunt diferenţiate între ele prin efectele lor. O culoare avînd din abundenţă alb, şi deci lumină, dilată sau sporeşte imaginea; o culoare avînd negru din abundenţă şi lipsită deci de lumină micşorează sau descreşte imaginea".

220. ROLLAND-GOSSELIN, urmat de ALLERS şi CAPELLE, adaugă în text cuvîntul *proprium*, reclamat oricum, în mod absolut indubitabil, de context.

221. Spunînd că lui Dumnezeu, cauza primă a tuturor esenţelor (vezi şi supra, notele 126 şi 186), nu i se potrivesc conceptele universale de gen şi specie, şi, prin urmare, nici definiţia, Toma din Aquino se referă la orizontul logic al acestei probleme. În semnificaţia sa ontologică cea mai autentică, tomismul susţine tocmai identitatea în Dumnezeu a esenţei şi a fiinţării (vezi şi supra, notele 145 şi 146). În acest sens, GILSON, THOM., p. 137, scrie cu deplină îndreptăţire: „El nu spune: reiese de aici că în substanţe şi în accidente există o esenţă, dar în Dumnezeu nu există nici una. Acest *excepto primo* exclude în mod direct în privinţa lui Dumnezeu caracterul compus al acestor *intentiones logicae* care sunt genul şi specia. Desigur, o esenţă care nu se defineşte prin gen şi prin specie este pentru noi de neconceput, dar nu este acesta singurul caz în care trebuie afirmat despre Dumnezeu faptul de a fi de neconceput. Sf. Toma a spus de mai mult de o sută de ori că *esse Dei est sua essentia* («Fiinţarea lui Dumnezeu este esenţa sa»); după ştiinţa noastră, el nu a spus niciodată că *in Deo non est essentia* («În Dumnezeu nu se află esenţă»)". Cf., de asemenea, MEISTER, p. 75, nota 139: „După cum Sf. Toma a spus-o mai sus (în cap. IV, r. 140-145), putem înţelege că Dumnezeu *trebuie* să fiinţeze şi, în legătură cu acest fapt, forţa noastră de înţelegere ajunge să priceapă că Dumnezeu nu poate «avea» fiinţare precum toate celelalte fiinţe, ci că esenţa sa trebuie să fie fiinţarea sa, cea mai deplină şi mai completă fiinţare. Însă a construi un concept despre această esenţă supremă, în măsura în care îi înţelegem deplinătatea, aceasta nu este cu putinţă cu privire la Dumnezeu, aşa cum putem să o facem în legătură cu celelalte esenţe. Aşadar, după ce a cercetat întreaga alcătuire a realităţii, bănuind numai cît de mare trebuie să fie deplinătatea în Dumnezeu, omul se află înaintea Lui, dar nu poate face nimic altceva decît să aştepte dacă Dumnezeu însuşi doreşte să i se comunice prin revelaţie din deplinătatea Lui. Filosofia se vădeşte a fi deci doar anticamera locuinţei lui Dumnezeu, o anticameră în care învăţăm veneraţia faţă de el, cel de necunoscut, de neconceput şi de neexprimat".

Sigle și bibliografie

A) Catalogul operelor lui Toma din Aquino*

Ediții complete

1. Ediția îngrijită de P. Ficcadori, 25 de volume, Parma, 1852-1872.
2. Ediția îngrijită de L. Vives, 34 de volume, Paris, 1871-1880; 1889-1890.
3. Ediția leonină, începută din inițiativa papei Leon al XIII-lea, (continuă să apară).

I. Opere sistematice

1. *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi.* Redactat în timpul primului profesorat la Paris și publicat între anii 1254 și 1256.
2. *Summa contra gentiles.* Terminat în anul 1264.
3. *Summa theologica.* Redactat între anii 1266 și 1273.
4. *Quaestiones disputatae* și *Quodlibeta.*
5. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum.* Redactat în timpul profesoratului la Napoli.

II. Comentarii la Aristotel
și la Liber de causis

1. *In libros Peri hermeneias expositio.* Redactat între anii 1269 și 1272.

---

* După MANDONNET, SERTILLANGES, pp. 6-8 și MEYER, pp. 702-707.

2. *In primum et secundum posteriorum Analyticorum expositio.* Redactat în 1268.
3. *In octo libros Physicorum expositio.* Redactat după 1268.
4. *In libro de Caelo et Mundo expositio.* Redactat după 1272. Lui Toma îi aparţine cu certitudine redactarea primelor două cărţi şi a primei părţi din cartea a III-a; restul a fost scris de Petrus de Alvernia.
5. *In libros de Generatione et Corruptione expositio.* Redactat între anii 1272 şi 1273. Lui Toma îi aparţine cu certitudine redactarea primelor 17 lecţiuni din cartea I; restul a fost scris de Thomas de Sutton.
6. *In libros Meteorologicorum expositio.* Redactat între anii 1269 şi 1271. Lui Toma îi aparţin doar cărţile I şi a II-a; restul a fost redactat de Petrus de Alvernia.
7. *In libros de Anima expositio.* Redactat între anii 1270 şi 1272.
8. *In librum de Sensu et Sensato expositio* şi *In librum de Memoria et Reminiscentia expositio.*
9. *In duodecim libros Metaphysicorum expositio.* Redactat după anul 1268.
10. *In decem libros Ethicorum expositio.* Redactat prin anul 1269.
11. *In libros Politicorum expositio.* Lui Toma îi aparţin doar cărţile I, a II-a şi a III-a; restul a fost redactat de Petrus de Alvernia.
12. *In librum de Causis expositio.* Redactat prin anii 1268-1273.

*III. Opuscule autentice**

1. *De ente et essentia*
2. *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum*
3. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorum Antiochenum*
4. *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis*
5. *Devotissima expositio super Symbolum apostolorum*
6. *Devotissima expositio orationis dominicae*
7. *Devotissima expositio super salutatione angelica*

* Publicate în ediţii complete de P. Mandonnet, 5 volume, Paris, 1927 şi de R. Spiazzi, Torino, 1954-1955.

8. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad Archiepiscopum Panormitanum*
9. *Responsio ad fratrem Johannem Vercellensem, Generalem Magistrum ordinis, de articulis XLII*
10. *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI*
11. *Responsio ad lectorem Bisantinum de articulis VI*
12. *De differentia verbi divini et humani*
13. *De natura verbi divini et humani*
14. *De substantiis separatis seu de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*
15. *De unitate intellectus contra Averroistas*
16. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*
17. *De perfectione vitae spiritualis*
18. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
19. *De regimine principum ad regem Cypri*
20. *De regimine Iudaeorum ad ducissam Brabantiae*
21. *De forma absolutionis ad Generalem Magistrum ordinis*
22. *Expositio primae decretalis ad Archidiaconum Tudentinum*
23. *Expositio super secundum decretalem ad eundem*
24. *De sortibus ad dominum Iacobum de Burgo*
25. *De iudiciis astrorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*
26. *De aeternitate mundi contra murmurantes*
27. *De principio individuationis*
28. *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum*
29. *De natura materiae at dimensionibus interminatis*
30. *De dimensione elementorum ad magistrum Philippum*
31. *De occultis operibus naturae ad quemdam militem*
32. *De motis cordis ad magistrum Philippum*
33. *De instantibus*
34. *De quattuor oppositis*
35. *De demonstratione*
36. *De falaciis ad quosdam nobiles artistas*
37. *De propositionibus modalibus*
38. *De natura accidentis*
39. *De natura generis*
40. *De emptione et venditione ad tempus*

41. *Expositio in librum Boethii de hebdomadibus*
42. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*
43. *Expositio in Dionysium de divinis nominibus*
44. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV*
45. *De secreto*
46. *Responsio ad fratrem Iohannem Vercellensem Generalem Magistrum ordinis Praedicatorum de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantosia*
47. *Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem*

IV. Comentarii la Sfînta Scriptură

1. *Expositio in Iob*
2. *In Psalmos Davidi expositio*
3. *Expositio in Cantica canticorum*
4. *Expositio in Isaiam prophetam*
5. *Expositio in Ieremiam prophetam*
6. *Expositio in Threnos Ieremiae prophetae*
7. *Catena aurea super quattuor Evangelia*
8. *Expositio in Evangelium Matthaei*
9. *Expositio in Evangelium Sancti Iohannis*
10. *Expositio in Sancti Pauli apostoli epistolas*

B) Ediţii ale opusului *De ente et essentia**

I. Ediţii princeps

- Padova, 1475 şi 1482; Milano, 1488; Köln, aprox. 1485.

II. Ediţii moderne ale textului latin original

- ediţie de M.-D. Roland-Gosselin, Paris, 1948;

* După Rolf Schönberger, Brigitte Kible (ed.), *Repertorium edierter Texte des Mittelalter aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, Berlin, Akademieverlag, 1994.

- ediţie de Ludwig Baur, Münster, 1926; ediţia a II-a, 1933;
- ediţie de Raymundo Spiazzi, în volumul Toma din Aquino, *Opuscula philosophica*, Torino/Roma, 1926; ediţia a II-a, 1948; ediţia a III-a, 1954;
- ediţie de P. Mandonnet, în volumul Thomae Aquinati, *Opuscula omnia*, Paris, 1927;
- ediţie de Ch. Boyer, Roma, 1933, ed. a II-a, 1946; ed. a III-a, 1950; ed. a IV-a, 1970;
- ediţie de J. Perrier, în volumul Thomae Aquinati, *Opuscula philosophica*, Paris, 1949;
- ediţie de Joseph Bobik, Notre-Dame University Press, 1965;
- editio leonina, în *Opera omnia iussu Leonis XIII*, tomul XLIII, Roma, 1976;
- ediţie de Roberto Busa, în seria *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, III, Roma, 1980.

III. Traduceri moderne

- ediţie de E. Bruneteau, text latin şi traducere în limba franceză, Paris, 1914;
- ediţie de Van der Mensbrugge, text latin şi traducere în limba flamandă, Gent, 1941;
- ediţie de Bruno Nardi, text latin şi traducere în limba italiană, Bari, 1916;
- ediţie de Franz A.M. Meister, traducere în limba germană: *Abhandlung vom Sein und von der Wesenheit*, Freiburg im Breisgau, 1935;
- ediţie de Rudolf Allers, text latin şi traducere în limba germană, Köln, 1953; ediţia a II-a, Darmstadt, 1965; ediţia a III-a, Darmstadt, 1980; ediţia a IV-a, Darmstadt, 1989;
- ediţie de Yu to Honshitu ni Tsuite, text latin şi traducere în limba japoneză, Kyoto, 1955;
- ediţie de Giovanni di Napoli, traducere în limba italiană: *L'ente e l'essenza*, Brescia, 1959; ediţia a II-a, 1970;
- ediţie de Robert P. Goodwin, traducere în limba engleză, în volumul St. Thomas Aquinas, *Selected Writings*, Indianapolis, 1965;

- ediţie de Vladimir Premec, traducere în limba croată: *O bricu o sustini*, Beograd, 1973;
- ediţie de Luiz João Barauna, traducere în limba portugheză, São Paulo, 1973;
- ediţie de Catherine Capelle, text latin şi traducere în limba franceză, Paris, 1978;
- ediţie de Franz Beeretz, text latin şi traducere în limba germană, Stuttgart, 1979;
- ediţie de Moura Odilão, text latin şi traducere în limba portugheză, Rio de Janeiro, 1981;
- ediţie de Manuel Fuentes Benot, traducere în limba spaniolă: *El ente y la esencia*, Buenos Aires, 1981;
- ediţie de Orlando Pasquale, text latin şi traducere în limba italiană, Napoli, 1986;
- ediţie de Horst Seidl, text latin şi traducere în limba germană, Hamburg, 1988;
- ediţie de Eudaldo Forment, text latin şi traducere în limba spaniolă, Barcelona, 1988;
- ediţie de A. Lobato, traducere în limba italiană: *L'ente e l'essenza*, în volumul San Tommaso d'Aquino, *Opusculi philosophici*, Roma, 1989;
- ediţie de Dan Negrescu, text latin şi traducere în limba română: *Despre fiinţă şi esenţă*, Bucureşti, 1995.

C) Autori antici şi medievali

ALBERTUS MAGNUS, SUPER SENT. = Albertus Magnus, *Super Sententiarum libri IV*, ediţie de A. Borgnet, în *Opera omnia*, I, Paris, 1890.

ARISTOTEL = *Aristotelis opera omnia*. Editio stereotypa, sumptibus et typis Car. Tauchnitii, Lipsiae, vol. I-XVI, 1831-1832.

AVERROES, DE ANIM. = *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ediţie de F.St. Crawford, în seria „Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum Latinarum", tom. VI, Cambridge, 1953.

AVERROES, METAPH. = *Averrois in librum V Metaphysicorum Aristotelis commentarius*, ediţie de R. Ponzali, Berna, 1971.

AVICENNA, DE ANIM. şi METAPH. = *Avicennae commentaria in libros de Anima et Metaphysicorum Aristotelis*, în *Avicennae opera*, Veneţia, 1508, reeditare la Frankfurt pe Main, 1961.

BOETHIUS, DE HEBD. = Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, *Quomodo substantiae seu De hebdomadibus*, în Migne, *Patrologia*, series Latina, LXIV, col. 1311 (trad. rom. de David Popescu, în vol. Boethius, Silvanus, *Scrieri*, Bucureşti, 1992, pp. 25-28).

BOETHIUS, DE PERS. = Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, *De persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium*, în Migne, *Patrologia*, series Latina, LXIV, col. 1338-1354 (trad. rom. de David Popescu, în vol. Boethius, Silvanus, *Scrieri*, Bucureşti, 1992, pp. 33-47).

*** *Liber de causis*, ediţie de A. Pattin, în „Tijdschrift voor Filosofie", XXVII (1966).

PLOTIN, ENN. = *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Iterum ediderunt Fried. Creuzer et Georg Henricus Moser (...), Paris, 1896.

SENECA, EPIST. = *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, ediţie de C.D. Reynolds, tom. I-II, Oxford, 1965.

D) Ediţii întrebuinţate la alcătuirea prezentei versiuni româneşti

ALLERS = *Des heiligen Thomas von Aquin Abhandlung über das Sein und das Wesen*. Deutsche-lateinische ausgabe, übersetzt und erläutert von R. Allers, ed. a III-a, Darmstadt, 1965.

CAPELLE = Saint Thomas d'Aquin, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*. Texte, traduction et notes par Catherine Capelle, ed. a V-a, Paris, Vrin, 1978.

MAURER = St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*. Translated with an Introduction and Notes by A. Maurer, ed. a II-a, Toronto, 1968.

MEISTER = *Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung „Vom Sein und von der Wesenheit"*. Ins deutsche übertragen, eingeteilt und mit Anmerkungen versehen von Dr. theol. Franz A.M. Meister, Freiburg im Breisgau, 1935.

ROLLAND-GOSSELIN = *Le „De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin.* Texte établi d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, Paris, 1926.

SEIDL = Thomas von Aquin, *Über Seiendes und Wesenheit/De Ente et Essentia.* Mit Einleitung, Übersetzung und Komentar von Horst Seidl, Hamburg, 1988.

E) Autori moderni

ANTONIOTI = Louise-Marie Antonioti, *La prémonition divine: Saint Thomas d'Aquin et l'auteur du Liber de Causis,* în vol. *S. Thomasso nella storia del pensiero,* „Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale" (Studi Tomistici), Vatican, 1982, pp. 60-70.

BASSENGE = F. Bassenge, *Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles,* în „Philologus", 104 (1960), pp. 201-222.

BEIERWALTES = W. Beierwaltes, *Der Kommentar zum Liber de Causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin,* în „Philosophisches Rundschau" XI (1963), Heft 3-4, pp. 192-215.

BRUGGER = Walter Brugger, *Philosophisches Wörterbuch* (...), herausgegeben von Walter Brugger, ed. a XXI-a, Freiburg im Breisgau, 1976.

CASCIARO = D. Casciaro, *El diálogo teológico de Sto. Tomás con musulmanes y judíos: El tema dë la Profecía y de la Revelación,* Madrid, 1969.

CHENU, I. = M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* ed. a II-a, Montréal/Paris, 1954.

DEFERRARI = R.J. Deferrari (ed.), *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, based on The Summa Theologica and selected passages of his other works,* Baltimore, 1948.

DU CANGE = *Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a Carolo Du Fresne domino Du Cange* (...). Nova editio aucta a Léopold Farre. Nouveau tirage, Paris, 1937-1938.

FORCELLINI = Aegidius Forcellini, *Lexicon totius latinitatis,* 1940.

GILSON, A. = Étienne Gilson, *Avicenne en Occident en Moyen Âge,* în „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XLIV (1969), pp. 89-121.

GILSON, E. = Étienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.

GILSON, THOM. = Étienne Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*, ed. a V-a, Paris, 1944.

FLASCH = Kurt Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 2, *Mittelalter*, Stuttgart, 1982.

HEGEL, ENCL. = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea I, *Logica*, trad. rom. de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, 1962.

KENNY = Anthony Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London/Melbourne, s.a.

KLUXEN = Wolfgang Kluxen, *Thomas de Aquin und die Philosophie*, în vol. *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, herausgegeben von Wolfgang Kluxen, Freiburg/München, 1975, pp. 212-228.

KRETZMANN/KENNY/PINBORG = Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scolasticism (1100-1600)*, Cambridge, 1982.

LIBERA = Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, Paris, 1993.

MANDONNET = P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910.

MANDONNET, SIG. = P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin du XIII^e siècle*, Louvain, 1911.

MANSION = A. Mansion, *Saint Thomas et le Liber de causis*, în „Revue philosophique de Louvain", 53 (1955), pp. 54-72.

MEYER = Hans Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und sein geistgeschichtliche Stellung*, ed. a II-a, Padeborn, 1961.

MELANDRI = E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, 1968.

MONTAGNES = B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1963.

PERA = C. Pera, *In Librum de Causis expositio*, Torino, 1955.

SAFFREY, E.A. = H.D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen Âge*, în P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, 1963, pp. 267-281.

SAFFREY, S.T. = H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de Causis expositio*, Fribourg/Louvain, 1954.

SERTILLANGES = A.-D. Sertillanges, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, I, Paris, 1940.

SPINOZA, ETH. = Baruch Spinoza, *Etica, demonstrată după metoda geometrică şi împărţită în cinci părţi*, trad. rom. de Alexandru Posescu, Bucureşti, 1981.

STEGMÜLLER = W. Stegmüller, *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, ed. a III-a, Darmstadt, 1974.

THES. LAT. = *Thesaurus linguae Latinae*, Teubner, Leipzig, 1900 şi urm.

ÜBERWEG = Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. a XIII-a, tom II, *Die patristische und scholastische Philosophie*, herausgegeben von Bernhardt Geyer, Basel/Stuttgart, 1956.

VASTEENKISTE, L.C. = C. Vasteenkiste, *Il Liber de Causis negli scritti di Santo Thomasso*, în „Angelicum", tom XXXV, 1958, pp. 325-374.

VASTEENKISTE, A. = C. Vasteenkiste, *San Thomasso d'Aquino ed Averroe*, în „Rivista degli Studi Orientali", XXXIII (1957), pp. 585-623.

VERBEKE-VERHELST = G. Verbeke, D. Verhelst (ed.), *Aquinas and Problems of his Time*, Leoven/The Hague, 1976 (Mediaevalia Lovanensia, Series I/Studia V).

VOLPI-RÜMELIN = Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin (eds.), *Lexicon der philosophischen Werke*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, 1988.

Viața lui Toma din Aquino. Tabel cronologic*

1224 sau **1225**

La castelul Roccasecca (astăzi în ruine) de lîngă Aquino, mică localitate din sudul Italiei, situată la 13 km de marea mănăstire benedictină de la Montecassino, se naște Toma, ca fiu al stăpînului locului, contele Landulfus de Aquino. Prin tradiție, familia sa era de partea împăratului german, în conflictul său secular cu Papalitatea; acest fapt va determina ulterior grave neînțelegeri între Toma și familia sa.

1230

Ca urmare a unui armistițiu intervenit între papa Grigore al IX-lea și împăratul Frederic al II-lea, contele Landulfus își încredințează copilul călugărilor benedictini de la Montecassino ca *oblatus* (oferit Ordinului călugăresc spre creștere și educație), cu intenția de a deveni la maturitate abatele mănăstirii.

1239

Reizbucnind conflictul între papă și împărat, Frederic al II-lea îi alungă pe benedictini de la Montecassino. Tînărul Toma se întoarce în castelul părintesc de la Roccasecca, dar în același an este trimis să studieze artele liberale la Universitatea din Napoli, recent înființată de Împărat.

1243

Către sfîrșitul anului, încetează din viață tatăl său, contele Landulfus de Aquino.

---

* Datele biografice expuse în acest tabel cronologic au rezultat din confruntarea informațiilor oferite de KENNY, p. 383, MEYER, p. 702, și BEERETZ, pp. 112-113.

1244

În ciuda puternicei împotriviri a familiei sale, care nu renunțase la intenția de a-l vedea abate la mănăstirea benedictină de la Montecassino, Toma intră în puternicul Ordin monahal al dominicanilor, citadelă a Papalității în lupta sa cu puterea seculară a Împăratului. La ordinul mamei sale, contesa de Aquino, este adus sub escortă acasă, la Roccasecca.

1245

Primăvara, pleacă la Paris și este primit la mănăstirea Sfîntul Iacob, plantată de papalitate în mijlocul Universității pariziene, pentru a contracara influența magiștrilor laici asupra studenților. Aici, în cel mai important centru de studii superioare al dominicanilor, îl întîlnește pe Albertus Magnus, cel care va deveni magistrul său recunoscut. Episcop de Regensburg, legat papal și predicator, personalitatea cea mai impozantă a dominicanilor, acesta inițiase la Universitatea pariziană recuperarea într-un spirit ortodox a lui Aristotel, într-o polemică acută cu reprezentanții aristotelismului averroist, majoritari printre magiștrii laici. Albertus Magnus va sesiza imediat genialitatea tînărului său discipol, forța gîndirii lui și deschiderea universalistă pe care promitea să o acorde științei sacre ; în consecință, îl prezintă contemporanilor ca pe un adevărat fenomen, numindu-l „uimirea și minunea veacului nostru" (*nostri temporis stupor et miraculum*).

1248

Își urmează magistrul, pe Albertus Magnus, trimis la Colonia, în Germania, pentru a pune acolo bazele unui *studium generale* (centru dominican de înalte studii). Parcurge o perioadă de intense acumulări.

1252

Se reîntoarce la Paris, pentru a-și finaliza studiile. Susține prelegeri libere cu comentarii biblice.

1254

Obține titlul de *bacalaureatus*. Redactează *Comentariul* asupra *Sentențiilor* lui Petrus Lombardus, ca o sinteză a conferințelor ținute în fața studenților. În acest an scrie probabil și *De ente et essentia*, una din primele sale opere.

1256

Universitatea din Paris îi acordă titlul de *magister theologiae* și, implicit, dreptul de a preda studenților (*licentia docendi*). Scrie *De veritate*, *In librum Boethii de Trinitate* și începe lucrul la *Summa contra Gentiles*. Se implică și în polemica împotriva profesorilor laici ai Universității, așa-numiții *artistae*, care contestau dreptul membrilor ordinelor monahale de a deține catedre universitare; în acest context publică opusculul *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. După semestrul de vară al anului 1259 părăsește Parisul.

1259-1261

Se întoarce în Italia, invitat de papa Alexandru al IV-lea în calitate de teolog oficial al Curiei papale de la Anagni. Continuă redactarea *Summei contra Gentiles*. Scrie *Quaestiones disputatae de potentia*.

1261-1264

Urmează la Orvieto Curia papală a lui Urban al IV-lea. Finalizează *Summa contra gentiles*.

1265-1267

Își continuă activitatea de profesor și predicator la mănăstirea Sfînta Sabina din Roma. Începe elaborarea marilor comentarii la operele lui Aristotel.

1267-1268

Este invitat de papa Clemens al IV-lea la Viterbo, unde-și avea noul sediu Curia papală. Scrie *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*. Începe să scrie *Summa theologica*.

1269-1272

Se află din nou la Paris, chemat de dominicani pentru a-i combate pe averroiști, ale căror comentarii aristotelice stîrneau mare îngrijorare printre teologii tradiționaliști, în special din cauza audienței lor în rîndul studenților. Averroiștii, al căror șef necontestat era Sigerus de Brabant († 1283), făceau abstracție de doctrina creștină tradițională și, pornind de la comentariile aristotelice ale lui Averroes, susțineau, între altele, unitatea rațiunii în toate ființele omenești, eternitatea materiei și negau nemurirea spiritului individual. Reputat drept cel

mai profund cunoscător al lui Aristotel, Toma își clarifică în focul polemicii propria poziție doctrinară, cea a unui realism moderat, distanțat deopotrivă de augustinismul realist tradițional și de cel averroist. În această perioadă, apreciată drept cea mai fertilă din întreaga sa activitate, Toma din Aquino își continuă lucrul la *Summa theologica*, redactînd și alte importante lucrări, între care: *Quaestiones quodlibetales*, *Quaestiones disputatae*, *De malo*, *De anima*, *De aeternitate mundi*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, *De substantiis separatis*, *Compendium theologiae*.

1272

Către sfîrșitul acestui an, vine la Napoli, la invitația regelui Carol I de Anjou, recent investit de papă ca stăpîn al regatului Neapole, pînă de curînd fief al dinastiei imperiale de Hohenstaufen. I se încredințează conducerea facultății de teologie (*studium generale*). Continuă elaborarea *Summei theologica*.

1273

În urma unei experiențe mistice, suspendă lucrul la *Summa theologica*.

1274

La începutul anului părăsește Napoli îndreptîndu-se spre Lyon, unde, la invitația papei Grigore al X-lea, urma să participe la un Conciliu. Pe drum se îmbolnăvește și, la 7 martie, moare în mănăstirea cisterciană de la Fossanova, lîngă localitatea Terracina.

1325, 18 iulie

Toma din Aquino este canonizat de papa Ioan al XXII-lea.

1879, 4 august

Prin enciclica *Aeterni Patris*, papa Leon al XIII-lea declară tomismul drept doctrina oficială a Bisericii Catolice.

Cuprins

Introducere la *De ente et essentia* 5

Notă asupra ediţiei 31

Despre fiind şi esenţă

Introducere 37

Capitolul I
Ce semnificăm în general prin numele *fiind* şi *esenţă* 39

Capitolul al II-lea
În ce mod este recunoscută esenţa în substanţele compuse şi cum se raportează numele *esenţă* la acestea 45

Capitolul al III-lea
Cum se raportează esenţa la conceptele de gen, specie şi diferenţă 65

Capitolul al IV-lea
În ce chip se află esenţa în substanţele separate 77

Capitolul al V-lea
Cum se află esenţa în chip diferit în lucruri diferite 91

Capitolul al VI-lea
Cum se află esenţa în accidente 101

Note şi comentarii 113

Sigle şi bibliografie 183

Viaţa lui Toma din Aquino. Tabel cronologic 193